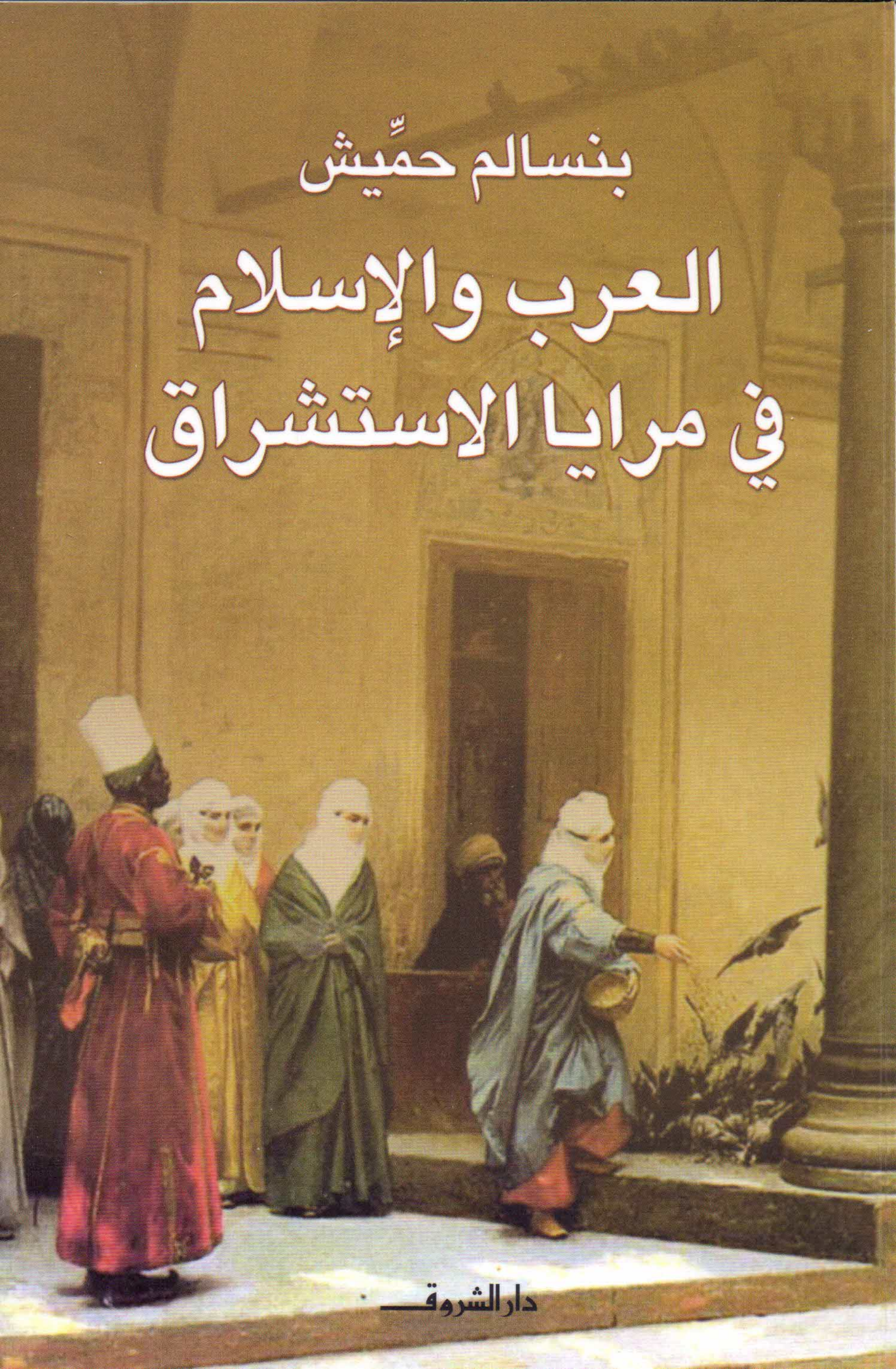

بنسالم حمِّيش
العرب والإسلام
في مرايا الاستشراق
دار الشروق

العرب والإسلام
في مرايا الاستشراق

إن أي علاقة مع تاريخ الاستشراق الآن تتأسس على منطق الصدام قد أصبحت غير ذات مضمون. وبالتالي ليس من المجدي أن نستمر في الرد على أطروحات المستشرقين «المغرضة»، كما سماها شيوخ ومثقفون مسلمون منذ منتصف القرن التاسع عشر، أو التصدي لهذه الرؤى الخاطئة عن طبيعة العرب وعقليتهم. إن الخروج من ذلك الموقف الدفاعي سيجدد تعاملنا مع الاستشراق، فيحصره في نطاقه النافع، أو يحوله إلى «موضوع» ندرس من خلاله طريقة تفكير واضعيه.

إن انسحاب الاستشراق من دراستنا للتراث وعلم الاجتماع يزيد من شعورنا بجدية وخطورة المهام المعرفية الملقاة على كاهلنا اليوم. وبتخلينا عن هذه المهام بالأمس ساهمنا في خلق هيمنة الاستشراق نفسه.



بنسالم حمّيش مفكر، روائي وسيناريست مغربي. دكتوراه الدولة من جامعة باريس في الفلسفة. له أعمال بالعربية والفرنسية في البحث والإبداع. ترجمت بعض رواياته إلى عدة لغات. عضو في مؤسسات عربية وأجنبية. فاز بجوائز عديدة أهمها: جائزة الناقد للرواية (لندن، ١٩٩٠)، جائزة الأطلس الكبير ـ الفرنسية (الرباط، ٢٠٠٠)، جائزة نجيب محفوظ (القاهرة، ٢٠٠٢)، جائزة الشارقة لليونسكو (باريس، ٢٠٠٣)، ميدالية تنويه من الجمعية الأكاديمية الفرنسية للفنون والآداب والعلوم (باريس، ٢٠٠٩)، جائزة نجيب محفوظ (اتحاد كتاب مصر، ٢٠٠٩). يشغل حاليًا منصب وزير الثقافة في الحكومة المغربية.



6 221102 028226

دار الشروق
www.shorouk.com

العرب والإسلام
في مرايا الاستشراق

الطبعة الأولـى ٢٠١١

رقم الإيداع ١٩٥٨١/٢٠١٠
ISBN: 978-977-09-2920-9

٨ شارع سيبويه المصري
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
فاكس: ٢٤٠٣٧٥٦٧(٢٠٢) +
email: dar@shorouk. com
www. shorouk. com

بنسالم حمّيش

العرب والإسلام في مرايا الاستشراق

دار الشروق

إهـــداء

إلى راحلين تركوا فراغـا كبيرا:

جاك بيرك، ماكسيم رودنسون، إدوارد سعيد...

المحتويات

* «إذا كان الإسلام معناه التسليم لله، فعلى الإسلام نحيا جميعا ونموت».

(چوته، *الديوان الشرقي*)

* «إن الإسلام لما أن قتل العلم، قتل نفسه بنفسه، وحكم عليها في العالم بدونية مطبقة».

(*ارنست رينان*)

* «مستقبل الإسلام لا ينبني إلا بتكيفه مع حياة الروح الأوروبية، وإلا فإن أيامه معدودة».

(*كارل هينرش بيكر*)

* «إن العرب يشعرون أنهم منبوذون خارج الانتماء السامي. وعليه فإن المصالحة ضرورية بين الإخوة الأعداء ـ من ذرية إسرائيل وإسماعيل ـ الذين يحملون رسالة جوانية، هي شهادة لغتهم كلغة مقدسة وتقوم أيضا كأداة بحث علمي مجرد. إن النخبة اليهودية فكرت وكتبت بالعربية طيلة العهد الوسيط. وهذا كله معطى جوهري».

(*لوي ماسينيون*)

* «إن الأمر ليس أقل من كونه «صدام حضارات»، فعودة الإسلام اليوم ردة فعل لاعقلانية من خصم قديم، مناوئ لإرثنا اليهودي ـ المسيحي ولما نحن عليه اليوم. إنه من الأهمية البالغة ألا نسقط ـ من جهتنا ـ في ردة فعل تكون هي أيضا لاعقلانية وقديمة ضد هذا الخصيم».

(*برنار لويس*، «جذور الغضب الإسلامي»، Atlantic Monthly، شتنبر ١٩٩٠)

* «إني لم أر أي تبرير معقول لمعاقبة العرب على الجرائم الهيتلرية، كما لم أر حجة لإقامة حركة توسعية في الأزمنة الحاضرة على ذكريات توراتية».

(*جاك بيرك*)

مدخل
المسألة الاستشراقية
وتحديد مجال البحث فيها

قليلة هي المراجعات النقدية الجادة للتراث الاستشراقي في أوساط المستشرقين[1]، وهي أقل لدى المفكرين والباحثين

---

(١) بالنسبة للقرن التاسع عشر يمكن التذكير بمؤلف لجول مول J. Mohl وآخر لجوستاف دوجا G. Dugat، اللذين سنشير إليهما في الفصل الأول من هذا البحث، وكذلك بكتاب لجامس درمستتر Darmesteter. *أبحاث شرقية* ***Essais Orientaux*** ط. أ. ليفي، باريس ١٨٨٣، وهو عمل في رد الاعتبار إلى الاستشراق الفرنسي واكتشافاته، وذلك قياسا إلى الاستشراق الألماني الذي يظن الناس «خطأ» ـ حسب هذا الباحث ـ أنه هو الأقوى والأسبق لكونهم لا يميزون الاستشراق عن الدراسات النحوية المقارنة، ميدان تفوق الألمان... أما لهذا العهد فيمكن ذكر أعمال سذرن ودانييل وردنسون ووردنبورغ، التي سنرجع إليها في سياق عملنا، مضيفين إليها مقالات تركيبية حول نفس الموضوع لبيرك وچيب وآربري وكاهين وبيلا. غير أن كتاب وردنبورغ *الإسلام في مرآة الغرب* (ط. باريس ـ لاهاي ١٩٦٢) يلزم أن نقول عنه منذ الآن إنه رغم طرافته وجديته، لا يخلو من عيوب تكمن إجمالا في انقسامه إلى جانب وصفي وآخر تحليلي وما ترتب عن هذا من تكرارات واستطرادات تبعث أحيانا على الملل. هذا علاوة على

الموطنيين[١]. فعند أولئك قد نلاحظ حتى خلو الموسوعات المتخصصة وغيرها من مادة «استشراق» (*الموسوعة البريطانية وموسوعة الإسلام* التي لم تعوض عن هذا النقص إلا في طبعتها الثانية غير الكاملة)؛ هذا مع أن الكراسي الأولى لتدريس اللغات الشرقية تعود في الجامعة الفرنسية إلى ١٢٤٥، وأن المؤسسة الاستشراقية بمجامعها ومعاهدها ومجلاتها المتخصصة قد بدأت تظهر منذ أواخر القرن الثامن عشر وطيلة التاسع عشر. وقد نجد للمستشرقين عذرا في كونهم يؤْثرون عموما الانكباب المتواصل على مادتهم أو في تصورهم أن العمل النقدي والتقييمي موكول أساسا إلى المتلقين. أما مع باحثينا ومفكرينا، فإن قلة الدراسات النقدية الجادة للاستشراق تشكل ثغرة مكشوفة لا بد من العمل على سدها وشغورا بينا يجب ملؤه. وإذا ما عطلنا أو أضعفنا تفشي الموقف «التجاهلي» القائم على ادعاء أن أهل مكة أدرى بشعابها أو أن معرفة الذات في غنى عن عيون الغير ومراياه... إلخ[٢]؛ فإن

أن منهج الكتاب الذي يرى صاحبه أنه ظاهرتي قد يثير أكثر من اعتراض أو تحفظ بحكم تأكيده على العامل البيوغرافي في تشكل العمل العلمي، ثم ممارسته لنوع من النسبوية الاسمية تقوده إلى عزل أعمال المستشرقين الخمسة المدروسين عن موضوعها الذي هو الإسلام، وذلك بدعوى استبانة نسقها الداخلي المكون من قصودها ومسبقاتها ومفاهيمها وقيمها المعتملة في شعور كل مستشرق على حدة(!).

(١) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب: «المثقفون العرب ومرايا الاستشراق».

(٢) بصدد نقد الموقف «التّجاهلي» لا يكفي القول: من جهل شيئا عاداه، بل لا بد من إضافة ماهو أدهى وأمر، وهو: من جهل شيئا خاطر بإعادة إنتاجه، مع احتمال المسخ والتشويه.

هناك من العوامل ما يبرر ذلك المطلب نظريا وعمليا، ونذكر منها على وجه التحديد:

١ ـ على صعيد نظري عام، يمكن القول بأن موضوعة (أو تيمة) الآخر احتلت ـ ولا تزال في تاريخ الفكر كما في العلوم الإنسانية ـ مكانة مبرزة نظرا لارتباطها الجدلي بموضوعات أساسية ملازمة: الأنا/ الذات/ الهوية/ المرآة والصورة/ السلوك/ العلاقة... إلخ. والغير (مرادف الآخر والآخرين، وهو اسم جمع لا مفرد له كـ altrui أو autrui في اللاتينية والفرنسية) لابد له في واقع الاجتماع من أن يتبعَّض، فيصير الآخر (بالمفرد والجمع) الذي نعيش معه تجارب كالقرابة والصداقة والجوار، أو كالمنافسة والخصومة والعداء... وهذه التجارب وسواها تحدد بتنوعها واختلالها طبيعة العلاقات ودرجاتها، إنْ على صعيد الوعي أو في حقل السلوك والفعل. والعلاقات هي الوشائج والعرى التي تنسجها الاحتكاكات والتواصلات بين الأفراد والفئات داخل المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات والثقافات. إن جودة تلك العلاقات أو سوءها وقبحها، غناها أو فقرها، تكافؤها أو اختلالها وعنفها؛ كلها سمات وعناصر يحفل بها مسرح الحياة والتاريخ، (وتزود الأجناس الأدبية والمشهدية بمواد خام تقوم فيها ثنائية الذات والآخر مقام المدار الدرامي والمحور المحرك). وبالتالي فإن موضوعة الآخر أو الغير تكتسي صفات الظاهرة الكلية (كما عرف مفهومها مارسيل موس)، أي أنها محطة شبكية متشعبة، تتقاطع فيها موضوعات متعددة ملازمة أو مكمّلة، وهي التي تهتم بها فلسفات الشعور

والوجود والفكر الأخلاقي والقيمي، علاوة على العلوم الإنسانية المعروفة... وللتذكير فقد كان للإسلام الثقافي «مستغربوه» (ولو أنهم من صنف مغاير) وحتى إغرابيوه exotes، وهم إجمالًا أصناف الأخباريين وأهل الجغرافيا والرحلات والسفارات، كانوا، بنحو من الأنحاء، مولعين بالغير من حيث ثقافاته ومقولاته وأنماط عيشه، كما كان كل منهم أثناء تنقله وترحاله مندمجًا في عملية عرض حساسيته ومزاجه وذهنيته في مرآة اختبار المكان والزمان، وتنوع المجتمعات والثقافات[1].

٢ ـ في السياق النظري نفسه، لنا أن نضيف أن دراسة الخطابات الاستشراقية يكفيها تبريرا أن تستمد مشروعيتها من كون الذات ـ أي ذات ثقافية ـ لا توجد وتحيا في مجال نظرها أو وعيها بذاتها فحسب، وإنما أيضا في أفق نظر الآخر ووعيه وما ينصبه من مرايا معرفية؛ فكلنا نكوّن ونحمل صورا عن غيرنا، نضعها قاعدة للحكم والتعامل، إن في حالة السلم والتعاون أو في حالة الصدام والتوتر. والصورة عموما من طبعها أن تروم الترسخ في «الكينونة» أو الجوهر؛ والجوهر ينزع إلى الترسب في محمولات أو خاصيات؛ والخاصيات، بدورها، تتراتب فتصير إلى خاصية واحدة مهيمنة قد يمحي معها، عند الحاجة الصراعية، التغير والتعدد ويضعف في ظل اعتمالها بُعْدُ التاريخ. وهكذا، فمن

---

(١) انظر دراستي: «حول إغرابية ابن بطوطة» في *أعمال ندوة ابن بطوطة*، طنجة ١٩٩٦.

أي زاوية نظرنا، لا بد أن يظل وعينا باقتصاد الصورة الاختزالي وبطابعها النسبي وعيا يقظا، وذلك حتى يبقى طلبنا للحقيقة متحليا بسمتي التجدد والانفتاح.

٣ ـ تبعا للسياق النظري المذكور، يتبدى الاستشراق بامتياز كنشاط بحثي ومعرفي حول الآخر (العالم العربي والإسلامي)، نشاط ظهرت إرهاصاته الأولى طوال القرون الوسطى، واستمر عبر محطات وتفاوتات حتى عهدنا هذا، فراكم في «موضوعه» أدبيات ضخمة، هي طبعًا مختلفة الغايات والمقاصد، متفاوتة الأهمية والقيمة من حيث المنهجية والدراية العلمية.

٤ ـ الاستشراق إذن واقع معرفي مارسته أوروبا على الشرق، كما ألمحنا، حتى قبل ظهور كلمة مستشرق لأول مرة بالإنجليزية في ١٧٧٩ ثم بالفرنسية في ١٧٩٩، وقبل تبني الأكاديمية الفرنسية لكلمة «استشراق» في ١٨٣٨. فالمستشرق، حسب تعريف أولي متداول، هو «العالم المتخصص في معرفة الشرق ولغاته وآدابه»، والاستشراق هو بالذات هذه المعرفة وقد تراكمت وترسخت في تقليد، وانتظمت في نسق له مقدمات ونتائج ويعمل بتقنيات ومناهج مخصوصة، ولهذه المعرفة تصورات يزود بها المستشرق مجتمعه، وهي، كما أحسن إدوارد سعيد تلخيص وظائفها:

«(أ) تحمل طابعه المتميز.

(ب) تدلل على مفهومه لما يمكن أو يلزم للشرق أن يكون.

(جـ) تناقش عن وعي آراء غيره عن الشرق.

(د) تعطي الخطاب الاستشراقي ماهو بأمس الحاجة إليه آنيا.

(هـ) تجيب عن بعض الانتظارات الثقافية والمهنية والوطنية والسياسية والاقتصادية للحقبة القائمة»[1].

٥ ـ المعرفة الاستشراقية معرفة دالة من كل وجوهها من حيث إن كل عناصرها تشهد لها في باب الفضل والإيجاب، أو تشهد عليها في مقام الخطأ والانخداع. وهي في كل الأحوال تشكل نصا متواترا هو بالضرورة مدخل أساسي للتعرف على عقلية الغرب وحساسيته، وبالتالي على أنماط صناعة مراياه وإنتاج صوره الغيرية وإيديولوجياته.

* * *

المستشرقون ـ إلا القليل منهم ـ يعطون الانطباع أنهم ينتمون لمجمع علمي له عصبيته ومناسكه وتقاليده. فالقاعدة العامة أن بينهم يخيم جو من التسامح والتعاضد وحسن الجوار. وحتى حينما يتعدون عن وعي أو لاوعي هذه القاعدة ليتبادلوا الانتقادات أو الطعون، فإنهم يحرصون على أن يبقى ذلك خاصا بهم كأعضاء أسرة واحدة. وهكذا يمكن لرينان أن يهزأ بعلم سليفستر دي ساسي الموسوعي متسائلًا عن فائدته وجدواه[2]، ويمكن لبيكر أن يعتبر

---

(١) إ. سعيد، *الاستشراق*، ط. لوساي، باريس، ١٩٨٠ ص ٣٠٥ـ٣٠٦، أو ص ٢٧٣ في الأصل كما سيأتي ذكره.

(٢) يكتب رينان: «عندما أشتغل بأعمال هذا الرجل (س. دي ساسي) المحترم جدا، فإني أميل دوما إلى مساءلته: ما الفائدة (à quoi bon)؟ ما الفائدة في معرفة العبرية

التاريخانية [الاستشراقية] بالية والموضوعية كوهم ليس غير[1]؛ ويمكن لوردنبورغ في دراسته عن خمسة مستشرقين مرموقين، *الإسلام في مرآة الغرب*، أن يحول إلى منهج نزعة إسمية أو نسبوية ويستعمله آمنًا مطمئنًا[2]... إلخ. ولكن، بمجرد ما يرتفع صوت من خارج الحرم المجمعي ليصوغ انتقادات أو يباشر بعض المراجعات المحرجة في حق المستشرقين، ترى هؤلاء يشهرون بتدخله فيما لا يعنيه، أو بجحوده ونكرانه للجميل. وتراهم يتذمرون ويعبسون أو يقابلونه بشتى صنوف التحديات... ومثل هذه الردود واضحة جدًا في الاستقبال السيئ الذي خص به كلود. كاهين وجابرييلي مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»[3]، أو في انتقاد كتاب إ. سعيد، *الاستشراق*، من طرف برنار لويس[4]. فهذا المؤلف النقدي، الذي سنرجع إليه في الفصل الأخير ـ وهو الأول من نوعه، وعلى كل حال الأكثر جدية من سواه ـ يمكننا أن نقول عنه:

والعربية والسامرية والسريانية والكنعانية والإثيوبية والفارسية، ما الفائدة في احتلال مقام أول رجل في أوروبا له معرفة بآداب الشرق، إذا لم يبلغ درجة تكوين فكرة عن الإنسانية، وإذا لم يكن كل ذلك مدركا عنده من أجل غاية دينية عليا؟» (*مستقبل العلم، في الأعمال الكاملة*، كالمان ـ ليفي، باريس ١٩٥٨، جـ ٨، ص ٤١).

(١) «[...] نحن المحدثين، كما يكتب بيكر، لا بد أن تكون لنا شجاعة الاعتراف بنزعتنا الذاتية...» (يذكره وردنبورغ، *الإسلام في مرآة الغرب*، المرجع المذكور، ص ١٢٤.

(٢) راجع هامش ١، المرجع المذكور.

(٣) انظر مجلة Diogène، عدد ١٩٦٣ ٤٤ وعدد١٩٦٥ ٤٩.

(٤) انظر مجلة The New York Review of Books، يونيو ١٩٨٢.

حقا إنه مشوب بعيوب مسطرية ومنهجية، ونلحظ فيه، مع ماكسيم رودنسون، آثار «نظرية العِلمين الجدانوفية» وكذلك إحساسية مؤلفه المفرطة (over-sensitiveness)، مما يعني بكلمات أوضح أن إشكاليته المركزية تعاني من ثنائية (مانوية) صلبة مغالية، يكون هناك بمقتضاها شرق «جوهري» لا يعرفه إلا المشارقة ومن عانق نظرهم (وقضيتهم)، وشرق «ظاهري» أو مخلوق تنتسب حقيقته إلى مقولات وقبليات المستشرقين الغربيين... لكن، هل مثل هذه التصلبات والمغالاة كافية لتبرير رفض ذلك الكتاب أو الإعراض عن أفكاره كنتاج صادر عن باحث غير متخصص أو ليس من أهل الدار؟ ويقودنا هذا السؤال إلى آخر يطرح على العتبة التحضيرية لكل مقاربة تحليلية: ماهي، من حيث المشروعية المعرفية، شروط إمكان نقد الاستشراق؟

في مدخل دراستنا النقدية للمسألة الاستشراقية، تلزم الإشارة إلى صعوبة بحثية، تعود أساسا إلى طبيعة هذه المادة التي لا تشكل كلا متجانسا متراصا ولا عقدة في قصة تخضع لوحدة الزمان والمكان ووحدة الفعل، بل إنها مجموع حركات معرفية تتباين فيها الأزمنة واللغات، وتختلف مستويات مواضيعها وإدراكاتها وغاياتها. فتجنبا لهذه الصعوبة، ولا نقول لحلها، يجدر بالبحث الجدي حول الحركات الاستشراقية: **أولا**، أن يرصد فيها العينة التجريبية المحددة من حيث المكان والزمان واللغة؛ **ثانيا**، أن يقيم الإشكالات النظرية التي من شأن تلك الحركات ذات التمثيلية أن تصب فيها أو تقترب منها. على ضوء هذين الالتزامين:

١ ـ إن صورة الاستشراق التي يحسن استحضارها كعينة تجريبية في كل دراسة تركيبية هي:

(أ) الاستشراق المكتوب باللغات الفرنسية والإنجليزية وإلى حد ما الإيطالية، نظرا لأنها لغات القوى الرئيسية التي استعمرت البلدان العربية، ثم بصفة تكميلية مساعدة الاستشراق المكتوب بالألمانية والإسبانية[١].

(ب) الاستشراق المتخصص في تاريخ وثقافة الرقعة العربية بشقيها المشرقي والمغاربي.

(جـ) الاستشراق المواكب أساسا للفترة الحديثة وبالتحديد لظاهرتي الاستعمار والاستقلالات.

٢ ـ على صعيد الإشكاليات التي من شأنها أن تستقطب أهم التوجهات الاستشراقية، يحسن وضع ترتيبات وإجراءات تقصد كلها تخليص الحقل من كل التقييمات الأحادية، التي تربط الاستشراق بالاستعمار بشكل عفوي آلي، ولا تدرك ما بين هاتين الظاهرتين من علاقات جدلية معقدة، يصعب تحجيمها أو وضعها في معادلات قارةٍ مبسطة. واعتبارا لحقيقة هذه العلاقات، يمكن على أقل تقدير وضع تمييزات ومراتب أولية وضرورية بخصوص أفواج المستشرقين:

(أ) المستشرقون المواكبون للمرحلة الاستعمارية والاستيطانية:

---

(١) طبعا، هذا من حيث المبدأ، إلا أن قصور العمل الفردي يرغم الباحث على التدقيق أكثر في أقرب وجوه الاستشراق إلى مشاغله ووسائله الموضوعية.

منهم، من خدموا الاستعمار مباشرة كضباط أو كإداريين ومراقبين مدنيين؛ ومنهم من كانت أعمالهم في معرفة البلدان موضع الاسترشاد الاستعماري ليس لاحتلال الأراضي فحسب وإنما كذلك لغزو العقول والذهنيات.

(ب) المستشرقون المواكبون لمرحلة الاستقلالات: منهم من ظلت تساورهم أحلام الهيمنة والمحورية الغربية باسم التطور المشترك والمدنية العالمية؛ ومنهم من كانت لهم حساسية ووعي نافذان بخصوصية الثقافات وحتمية الاستقلالات السياسية والاقتصادية، وبالتالي بغايات الاستشراق الجديد على أنه انفتاح معرفي على الآخر لا لاستعباده واستغلاله، بل لفهمه ومد جسور التواصل والتعاون المتكافئ معه. أما الإشكاليات عينها، فيمكن صياغة أهمها كالتالي:

١ ـ إذا كان الاستشراق من حيث المبدأ ظاهرة تبررها شرعا الحاجة إلى معرفة الآخر، فما هي في مساره المركبات والمحطات التي بمقدروها من جهة أن تسهم في ترقية معرفة الذات المدروسة بذاتها، وأن تدل، من جهة أخرى عكسية، لا على هذه الذات، بل على صفات وأحوال الذات العارفة نفسها؟

٢ ـ ما هي إجمالا الصور المرآتية التي كونها الاستشراق بشقيه التقليدي والمجدد عن الشرق والإسلام والإنسان العربي؟ وكيف تتراتب هذه الصور في سلم القيمة والمقاربة الموضوعية؟

٣ ـ بعد رصد مواقف المثقفين الباحثين العرب من الاستشراق،

هل يمكن تحويل التراث الاستشراقي إلى موضوع وقاعدة من قواعد الانطلاق لتأسيس معرفة بالآخر الذي هو بالنسبة إلينا الغرب، وذلك بتوفير مقاصد جديدة تصب كلها في اتجاه إيجاد توازن في القوى وشروط الحوار الحيوي المستدام؟ في معالجة موضوع الاستشراق، كما حاولنا التخطيط له وإبرام عقد الوضوح والتحديد في شأنه، لا بد لنا في كل حالة من الحفاظ على اليقظة النقدية اللازمة، القادرة على إبعاد التراخي والتقصير في الفهم والتحليل، وعلى إلغاء التقاعس والتهور معا في الحكم والتقييم. كما أن نفس اليقظة النقدية من شأنها أن تساعدنا على مواجهة مجمل التساؤلات والقضايا التي أشرنا إليها في طي هذا المدخل.

الفصل الأول

مرايا الاستشراق: مركبات ومحطات

لم يقطن العالم العربي ـ الإسلامي في ذاكرة الغرب ومخيلته على نحو واحد أو ثابت متجانس، بل بعناوين متعددة وصور متعاقبة متمايزة، تحكمها جميعًا طبيعة العلائق السياسية واختبارات الظروف التاريخية. كما سيظهر من خلال تذكير سريع بأهم الحلقات في تطور الرؤية الغربية إلى الشرق والإسلام عمومًا.

١. الاستشراق بين التوظيف السجالي والهواية الموسوعية

١ـ١ـ بالرغم من أن تلك الرؤية تعود بجذورها إلى فترة ما قبل نشوء الاستشراق كعلم، فإنها تبقى هي المركب الأول الذي أثر إن سلبًا أو إيجابًا في حساسيات ومدارك الأعصر الأوروبية المتتالية. ففي عمقها يبرز الحدثان الحاسمان في العهد الوسيط، المتمثلان من جهة في الحملات الصليبية المسيحية على الأماكن المقدسة وأراضي الإسلام في المشرق، ثم من جهة ثانية في حرب انتزاع الأندلس من المسلمين كتعويض عن فشل تلك الحملات

الصليبية وانتهائها. وهذان الحدثان، اللذان قوّيا الكنيسة والبابوية في العالم المسيحي اللاتيني على حساب الحكم الكارولنجي في أوروبا الداخلية، قد خلّفا لعامة المسيحيين وخاصتهم صورة جد سلبية عن «السارزان» أو المحمديين، حسب التسميات المتداولة إذاك، هؤلاء الذين أهانوا دين الثالوث واحتلوا أراضيه في الشرق وفي الغرب جنوب إسبانيا والسواحل الإيطالية وتطاولوا من قبل حتى على جنوب بلاد الغال. ورغم أن تلك الصورة كانت مشبعة بالشائعات المشوهة التي تُبغّض الخصم وتحوله إلى موضوع استعداء واستنفار، فإن مروجيها كانوا، بفعل منطق المواجهة والصراع والبحث عن المصلحة والغلبة، منقادين شيئا فشيئا إلى تعويض بؤر جهلهم بممارسة نوع من المعرفة الميالة إلى الصحة والواقع. وهذه المعرفة هي التي أفرزت بالتدريج بعض التعديلات الإيجابية، المتجلية في التخلي عن تصوير الإسلام كدين كفر ووثنية، أي عن شيطنته وتدجيله، وذلك لفائدة صورة تجعل منه هرطقة نصرانية تبدت للمسيحيين أنفسهم، بعد تفشي الانشقاقات بينهم وبروز سلط روحية جديدة منافسة لروما، كهرطقة ليست هي بالضرورة الأكثر خطرًا وضـررًا. فالمسلمون عند الطبقة المثقفة وحتى عند أقطاب الكنيسة، وإن ظلوا عمومًا أعداء دينيين وسياسيين، فهم نافعون علميًا وفلسفيًا لأن بواسطتهم وفضلهم يتسنى لأوروبا الاطلاع على تراث العهد القديم وخاصة منه علوم اليونان وفلسفتهم، كما أنهم نافعون ماديًا وتجاريًا، وبالتالي فلا محيد عن التعايش معهم حفاظًا على التوازن والمصالح المشتركة.

ولعل ما أثار هذا التحول وساعد عليه هو فشل الحروب الصليبية

المتوج باسترجاع المسلمين لعكا سنة، ١٢٩١ هذا الفشل الذي لم يعوض عنه نجاح حرب «الاسترداد» بالأندلس (المترجم في هزيمة المغاربة المرينيين في معركة طريفة بمضيق جبل طارق لنفس السنة)، وذلك نظرًا لطابعه القطري المخصوص من جهة، ولإعلانه عن ظهور النزعات القومية في العالم المسيحي من جهة أخرى. وهكذا برزت الدعوة إلى استبدال نهج الحرب على الإسلام بالجهد التبشيري وتهوين الخوف من انتقال «عدوى المحمدية» بالإقدام على تعلم العربية. إن من أهم الوجوه التي عبرت أحسن تعبير عن خصائص ذلك التحول، القائم على معرفة الدين الإسلامي وتعلم لغة العرب، الفيلسوف الإنجليزي روجي بيكون (١٢١٤ـ١٢٩٤) وريموند لول (١٢٣٥ـ١٣١٦) اللذين تبنى أفكارهما مجمع فيينا المنعقد في ١٣١١ [(١)]. وحتى كاهن

---

(١) من أفكار بيكون مثلاً، كما يوردها ر.و. سذرن R.W. Southern: «النصارى قلة، والكفرة يملئون الأرض، لا يجدون من يريهم الحقيقة. وإذا سألنا: لماذا لا يوجد من يريهم الحقيقة؟ يكون الجواب: لأن مقاصد العالم النصراني كانت خاطئة وأداته قاصرة. كانت أهدافه خاطئة لأن الرغبة في السيطرة أفسدتها فخابت مساعي الدعوة إلى النصرانية وفشلت الحروب فشلًا ذريعًا. وحتى ولو نجحت فإنها ما كانت لتفيد، أولًا لأنه لن يكون بالإمكان احتلال مثل هذه الأراضي الواسعة، وثانيًا لأن الناجين (من الحرب) سيلتهبون حماسة ضد غزاتهم، فيكون من الخطر العيش بين ظهرانيهم، ومن المحال تحويلهم إلى النصرانية كما نرى ـ على حد قوله ـ في الكثير من بلاد العالم الإسلامي اليوم. فالتبشير إذن هو الطريقة الوحيدة التي يمكن بها توسيع رقعة العالم النصراني. لكننا في هذا نجد قصورًا في نواح ثلاث: ١ ـ لا أحد يعرف اللغات الضرورية. ٢ ـ لم تدرس أنواع الكفر وتميز بعد. ٣ ـ لم تجر أي دراسة للحجج المضادة حتى يمكن دحضها». (انظر كتاب سذرن. *نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى*، ترجمة د. علي فهمي

كلوني البندكتي بطرس المبجل (١٠٩٤ـ ١١٥٦) فقد أعطى من قبل المثل، إذ إنه، كما يسجل دوجا «حين دحض القرآن بعد أن كلف من ينقله إلى اللاتينية من أجل محاربته، اشتكى من إهمال الذين لا يعرفون سوى لغتهم»[١]. وقد ظلت آثار تلك الدعوة سارية إلى متم العصور الوسطى، حتى إن دانتي (م. ١٣٢١) في *الكوميديا الإلهية* ذهب إلى حد إعفاء ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين من النار ليضعهم في اللمبوس مع حكماء وأبطال العهد القديم. كما أن انخفاض المواجهة مع الإسلام واضطرام الصراعات المسيحية الداخلية قد دفعا بمفكر إنجليزي كـ«جون ويكلف» (J.Wycliffe) (نحو ١٣٢٠ـ١٣٨٤) إلى الإلحاح على ضرورة إصلاح الكنيسة من الداخل كشرط لازم وأكيد للتغلب على الإسلام وتمهيد ذوبانه وزواله. وهذا ما تأدى عنه تبسيط في معرفة الشرق دينًا وحضارة وتاريخًا، ولكن من دون أن يضعف استمرار الاهتمام، حتى في العهد الوسيط المتأخر، بعلوم المسلمين وتراثهم[٢].

خشيم ود. صلاح الدين حسن، دار مكتبة الفكر، طرابلس ١٩٧٥، ص ٧٥ـ٧٦).

(١) ج. دوچا، *تاريخ مستشرقي أوروبا من القرن الثاني عشر إلى التاسع عشر*، ط. ميزونوف، باريس ١٨٦٨. جـ١، ص XV.

(٢) لقد كانت تلك العلوم مشخصة على صعيد الفلسفة في ابن سينا (Avicenne) وابن رشد (Averroès) والغزالي (Algazel)، وبخصوص الطب في ابن سينا وعلي ابن أبي عباس (Haly) والرازي (Rhazès) وابن مساوية الطبيب العربي المسيحي (Mesue)... حول ملابسات وتطور صورة الإسلام في أوروبا للعهد الوسيط راجع سذرن، المرجع المذكور، الترجمة العربية، أو في الأصل ط. كامبردج ١٩٦٢؛ وأ. دوسيلي A.Ducellier في كتابه (بالفرنسية) *مرآة الإسلام*،

١ـ٢ـإن تدهور اهتمام أوروبا بالعرب وبدينهم إبان أواخر القرون الوسطى قد كان مؤشرًا لتبنيها، خلال عصر النهضة، موقف التنكر لهم ولدورهم الريادي الثابت في نقل التراث اليوناني الكلاسيكي. فالعرب لم يعودوا، في إدراك مثقفي هذا العصر، يحتلون المعبر الضروري إلى فلسفة الإغريق وعلومهم، لا سيما بعد أن تمكن أولئك المثقفون من الرجوع إلى النصوص الأصلية المتوفرة والطعن في صحة الترجمات العربية عبر السريانية. وباستثناء الإبقاء على استلهام الشرق الإسلامي في الأعمال الأدبية، فإن ما يتسم به القرن السادس عشر الأوروبي هو موقف اللامبالاة، إن لم نقل التنقيص، بإزاء الإسلام وعطاءات العرب الخصوصية. وقد يجوز إرجاع سبب هذا الموقف إلى ظهور لا جدوى العمل التبشيري في الأندلس انطلاقًا من حدث سقوط غرناطة بين أيدي المسيحيين سنة١٤٩٢. وقد نجم عن ذلك الموقف أفول صورة العرب، وبالتالي تضاؤل استعمال لفظ «سارزان»، واستبدالها بصورة التركي التي أصبحت مرادفة لماهية الإسلام. هذا عن التوجه العام، إلا أن النزعة الإنسية التي طورها عصر النهضة قد أتاحت خصوصًا منذ منتصف القرن السادس عشر، لبعض المتعطشين للثقافة الشمولية (التي لا علاقة لها بالتبشير) استعادة الاهتمام بالدراسات الإسلامية، هذه الدراسات التي خُصص لها إذ ذاك كرسيها في الكوليج الملكي الذي سيصبح كوليج دي فرانس سنة ١٥٣٩. وقد كان من

المسلمون ومسيحيو الشرق في العصر الوسيط (من القرن ٧ إلى القرن ١١). دار جوليار، باريس ١٩٧١؛ ود. س مورنو في دراسته (بالإنجليزية)، «موقف العرب تجاه الإسلام خلال عهد الصليبيين» (في Speculum 6-1931)...

أبرز أولئك المهتمين، إضافة إلى من ظهر منهم في هولندا وألمانيا والنمسا، موسوعيان فرنسيان، هما «چيوم بوستيل» (G. Postel) (١٥١٠ـ١٥٨١)، وهو أول من أسند له الكرسي المذكور[١]، ثم تلميذه «يوسف سكاليجر» (J. Scaliger) (١٥٤٠ـ١٦٠٩). كما أن العناية بأعمال ابن سينا الطبية خصوصًا قد عرفت انتعاشًا ملحوظًا في أواخر نفس القرن، وكذلك بالمؤلفات العربية في الرياضيات والجغرافيا، وذلك بواسطة طبعها بحروف الضاد من طرف مطبعة فرديناند دي ميدسيس، كردنال التوسكان ودوقها الكبير.

١ـ٣ـ أما القرن السابع عشر فقد عرف عودة الاهتمام الأوروبي بالشرق الإسلامي ليس في الإبداع الأدبيّ فحسب، مع مسرح موليير وكورناي وراسين وإلى حد ما شكسبير من قبلهم[٢]، وإنما أيضًا على صعيد المشاريع المعرفية المتخصصة، المستجيبة من جانب لظهور الدولة المركزية القوية في أوروبا ولحاجيات نموها الاقتصادي، والمرتبطة من جانب آخر بالتهديد الإسلامي المتمثل في الإمبراطورية العثمانية على وجه التحديد. وهكذا ظهرت على غرار كوليج دي فرانس كراسي الدراسات الشرقية والتركية في جامعات كل من ليد وروما وأكسفورد...

عمومًا، إن ما اتسم به القرن السابع عشر، وخصوصًا في نصفه

---

(١) لنسجل حكم چالان على چيوم دي بوستيل: إن هذا الأخير «الذي تعلم العربية أثناء أسفاره إلى المشرق قد اكتفى بالمعرفة التي اكتسبها لدحض القرآن، وبإعطاء كتيبات ناقصة ما كان لها أن تساعد حقًا من يرغب في تعلم تلك اللغة» (انظر تقديمه لموسوعة هربلو، *الخزانة الشرقية*... ط. لاهاي ١٧٧٧، ج١ ص XXVIII).

(٢) راجع على التوالي: *البورجوازي المهذب / السيد / بايزيد / عطيل.*

الثاني المعلن عن عقلية عصر الأنوار، هو تضاؤل الهوس التبشيري الذي يفسره يقينا اقتناع المثقفين والعلماء بالنسبية العقائدية والمذهبية، ويعبث الحروب بين الديانات. وفي هذا الجو المواتي، استطاع «برتيليمي ديربلو» (B. d'Herbelot) (١٦٢٥-١٦٩٥) أن يحرر عمله الموسوعي *الخزانة الشرقية*، الذي قدم له چالان متحدثًا عن مسلك المؤلف «القويم»، فقال: «لم يكن هناك أي مسالك أخرى يمكن أن يصل منها العالم آمنا إلى حقيقة تاريخ الشرقيين وإلى معرفة يقينية بكل ما يتعلق بهم»[١]. أما «أنطوان چالان» (A. Galland) (١٦٤٦-١٧١٧) فقد قام من جانبه بترجمة كتاب *ألف ليلة وليلة*، الذي سيذيع عن الشرق صورًا عجائبية مشوقة، مازال مفعولها يسري إلى عصرنا هذا.

١-٤- في عصر الأنوار، وهو العصر الموسوم عمومًا بالعلمانية والعقلانية، وبالتالي بمعاداة الكنيسة المسيحية و«التعتيمية» القروسطوية، ظهرت محاولات مفكرين وفلاسفة تذهب بشكل أو بآخر إلى رد الاعتبار إلى الإسلام ودراسته بتجرد عن كل تعصب مذهبي عدواني وكل فكرة تنقيصية قبلية. بل إن منهم من خص الإسلام بموقف الإعجاب وصوّره كدين «طبيعي» قائم على العقل والتسامح وعدم الإكراه، وكلها صفات يلخصها مفهوم «déisme» الذي كان من المفاهيم التي تصدرت إيديولوجيا الأنوار

(١) انظر ديربلو، *الخزانة الشرقية*... المرجع المذكور، ج١، ص VII-VI. وكمثال على تلك المعرفة الحقيقية (!) نقرأ بدءًا لصاحب الموسوعة وفي مادة محمد: «إنه الماكر محمد الشهير، ولي ومؤسس هرطقة أخذت اسم دين، نسميه محمدية»(!) (نفس المرجع، ج٢، ص ٦٤٨).

في فرنسا و«الأوفكلارونغ» (Aufklarung) في ألمانيا. ولعل هذا التوجه الجديد يفسره أساسًا، كما يؤكد بعض المؤرخين، كون تركيا تحولت إبان هذا العهد إلى ملجإ للأقليات الدينية المضطهدة من طرف المسيحية الكاثوليكية والأورثوذكسية. وقد ظهر ذلك التوجه منذ أواخر القرن السالف وبداية القرن الثامن عشر مع الفرنسيين ريشارد سيمون[١] وبيير بايل[٢]، ومع المستعرب الهولندي أدريان ريلان[٣]؛ ثم إن نفس التوجه ساد بعد ذلك ليس فقط عند المفكرين والكتاب غير المتخصصين ـ كالفيلسوف لايبنتز أو هنري دي بولانفيلي[٤] وحتى فولتير إلى حد ما[٥]، بل كذلك داخل دوائر المتخصصين في ترجمة القرآن وتاريخ الإسلام والأدب العربي، كما هو الشأن عند الإنجليزي «جورج سال» (G. Sale) (١٦٩٧ـ١٧٣٦) و«سيمون أوكليي» (S. Ockley)

---

(١) R. Simon صاحب Histoire citique de la créance et des coutumes des nations du Levant, 1984.

(٢) J.Bayle صاحب Dictionnaire historique et critique الطبعة الأولى، ١٦٩٧، ويحتوي على مقال وصفي جيد عن حياة محمد.

(٣) A.Reland صاحب De religione mohammedica الصادر في ١٧٠٥.

(٤) H. Boulainvilliers صاحب Vie de Mahomet، ط.. ١٩٧٠.

(٥) يظهر أن موقف فولتير كان مطبوعًا بالتأرجح بين التنويه بمحمد والإسلام في Essai sur les Moeurs أو في مادة «محمديون» من قاموسه الفلسفي، وبين النفور من نبي الإسلام والتشهير به، كما في عمله الأول محمد، المسرحية التي صدرها برسالة موجهة إلى البابا بونوي الرابع عشر قائلًا مثلًا: «هذا العمل أكتبه ضد مؤسس فرقة مزيفة بربرية Una falsa e barbara setta (انظر *الأعمال الكاملة*، ج٤، ط. باريس ١٨٧٧، ص ١٠١).

(١٦٧٨ـ١٧٢٠) أو عند الألماني «جاكوب ريسك» (J. Reiske) (١٧١٦ـ١٧٧٤)، أو عند الفرنسي «إدوارد جيبون» (E. Gibbon) (١٧٣٧ـ١٧٩٤)...

تفوق الشرق الإسلامي على الغرب المسيحي، والنبي محمد مشرع متسامح وحكيم: في هاتين الخاصيتين تكمن الصورة الجديدة التي شاعت بوجه عام في أوساط القرن الثامن عشر، حتى إن سلبيات الشرق، وعلى رأسها التعصب والاستبداد، لم تعد تلقى انتقادات صارمة حادة كما في السابق، بل أصبحت تفسر بعوامل تلينها وتنسِّبها، كالعوامل الجغرافية والبيئية وما إليها، كما هو بين عند مونتسكيو مثلًا... والملاحظ في هذا القرن أن إدراك أوروبا للاسلام ممثلًا في العنصر التركي قد شمل أيضًا إلى حد ما العنصر الفارسي، مما كشف عن «الجنسوية» الشرقية المحببة لدى ثقافة العصر وأشّر عن بوادر الاهتمام الرومانسي بحياة الشرقيين وأشيائهم؛ هذا فضلًا عن ترسخ النزعة الموسوعية المتمخضة عن أعمال «فولناي» (Volney) (١٧٥٧ـ١٨٢٠) وأهمها مؤلفه *(رحلة إلى سوريا ومصر)* (١٧٨٧)، الذي يعتبر أساسيًا من حيث سعة معلوماته وقيمته السوسيولوجية النفعية. ومع أن فولناي يقيمه على منطق «إنهم كذا ونحن كيت»، إلا أنه، منتقدا مونتسكيو، يقلل من شأن نظريات تأثير المناخ الطبيعي على العادات والسلوكات، كما أنه يعي تمام الوعي ما يريده من وصفه، إذ يقول: «لابد من التواصل مع الناس الذين نريد سبر أغوارهم، لابد من معانقة أوضاعهم،

حتى نستشعر العوامل التي تؤثر فيهم والتعلقات الناجمة عنها»[1].
وتجدر الإشارة مع مؤرخي الفترة التي نحن بصددها إلى أن كتاب فولناي قد أدى خدمة رائدة في إطار تهييء الحملة النابوليونية على مصر (١٧٩٨)، ثم بعد ذلك في تحرير الموسوعة الضخمة **وصف مصر** ما بين (١٨٠٩-١٨٢٢).

٢. الاستشراق كتخصص ذي سلطة معرفية

٢-١- في القرن التاسع عشر، وهو بحق قرن الاستشراق بالمعنى التخصصي للكلمة، زاد الاهتمام الرومانسي بالشرق اتساعًا واطرادًا مع فنانين تشكيليين (دي لاكروا، فرومنتان، رونوار...) وبالأخص مع مبدعين مرموقين كـ(جوته ونرفال وهيجو وشاتو بريان وفلوبير)، وغيرهم. وهذا النوع من الاستشراق الفني والأدبي، وإن كان دون المعرفة الدقيقة الموضوعية، من حيث كونه مفعما بالتلذذية والنزوع العجائبي، إلا أن أثره ظهر قويًا في صنع صور خصوصية عن الشرق وإشاعتها بين جمهور عريض من القراء والمتعلمين.

إجمالا، في القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت الكتابة الكلاسيكية، المؤطرة أسلوبيا بقواعد الإرث اليوناني والمعززة مضمونيا بالعقلانية ثم بفلسفة الأنوار، قد بلغت ذروتها فانسدادها مع أعلام كـ(كورناي وفينلون وراسين وبوسيي وفولتير)، وغيرهم؛

---

(١) راجع فولناي *رحلة إلى سوريا ومصر*، في *الأعمال الكاملة*، باريس ١٨٢١، ج٣، ص ٢٩١.

إلا أن الشعور بتقادم الأشكال الكلاسيكية وببوارطاقاتها التعبيرية قد جعل الكتاب، حتى منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر ـ وانطلاقا من روسو ـ وطوال القرن التاسع عشر، يرتدون عن سبلها وعن حلقات الجاهز والمكرور فيها، مندفعين خارجها نحو الطبيعة ونحو مصادر إلهام واستيحاء توجد في ثقافات العالم الكبير، وبالأخص في مناطقه المجهولة غير المستثمرة ذوقيا ووجدانيا، مناطق الشرق وآسيا. وهذا الاندفاع هو الذي وصفه ـ وإن بنية انتقادية ـ عالم الحضارة الصينية (أ. ريموزا)، إذ قال: «سنسبح بأشرعة منطلقة في محيط الرومانسية؛ وسنُعصم إلى الأبد من عيب الرتابة والأحادية؛ وسنحصل على الجديد والجريء والخارق للعادة؛ وإنه من المستحيل ألا تولد من مزيج كل هذه الألوان المتنوعة أصناف الوقائع المثيرة والأضداد اللامنتظرة والتحالفات بين كلمات يجهل بعضها بعضا، والاشتراكات بين أفكار يظهر أنها وجدت لكي لا تجتمع معا إطلاقا»[١].

إن التعلق الرومانسي بالشرق تفسره بالأحرى عوامل كثيرة متنوعة، منها بحث الكتّاب والتشكيليين عن أحاسيس وألوان جديدة، تتميز بقوة التوهج والإثارة، ومنها الرغبة في الرحيل إلى المغايرة الخالصة، كما يعبر عنها فكتور هيجو قائلا: «أردت أن أخرج من إقامتي، من نفسي، وأذهب إلى أي مكان، إلى كل مكان،

---

(١) *أمشاج لاحقة* Mélanges posthumes، المطبعة الملكية، باريس ١٨٤٢، ص ٢٧٩.

مع دخان مدفأتي وأوراق سنطي»[1]. وهذان العاملان قد يكون چوته هو الذي مهد لهما، كما يذهب إلى ذلك «هاين» (Heine) حين يذكر أن *الديوان الغربي ـ الشرقي*، الذي ظهر مباشرة بعد *فوست* وفتح مرحلة چوته الأخيرة، قد شكل مصدر إلهام وتحفيز للأدب، «إذ إن غنائيينا أخذوا منذئذ يتغنون بالشرق»[2]. وينضاف إلى هذا المرجع الحاسم كتاب وليام لين حول *آداب وعادات المصريين المحدثين*، الذي نهل منه كل من كتب ليس عن مصر فقط، وإنما كذلك عن بلاد الشام والشرق الأوسط، كما هو بيّن عند نرفال وفلوبير وبورتن.

إنه إذن التغني بالشـرق، أي، حسـب رامبـو، «بالحكمـة الأولى الخالدة»؛ أو لأن الشرق هو الفضاء الذي يمكن البحث فيه، حسب شليچل، عن «الرومانسية العليا»...إلخ؛ وإذن تتعدد بواعث الانجذاب وحمى السفر إلى الشرق، خصوصا بعد ١٩٣٠ [3]، ولكنها كلها تصدر عن فترة تاريخية لأوروبا «انهارت فيها الخيوط الفكرية والروحية، وملّتِ العقل المتعقلن، وبحثت عن أي شيء شريطة أن يكون مغايرا»[4].

أما الاستشراق المتخصص، الذي أقامت له حكومة «الوفاق

---

(١) هيچو، *الشرقيات*، في *الأعمال الكاملة*، ط. باريس ١٩٧٣، ص ٤٣٨.
(٢) يذكره ر. شواب R. Schwab، *النهضة الشرقية*، بايو، باريس ١٩٥٠، ص ٢٢٥.
(٣) انظر حسن النوتي، *الشرق الأدنى في الأدب الفرنسي*، باريس ١٩٥٨؛ روني جيرار، *الشرق في الفكر الرومانسي الألماني*، باريس ١٩٦٣.
(٤) ر. شواب، *النهضة الشرقية*، المرجع المذكور، ص ٥٠٢.

الوطني» الفرنسية، بدوافع سياسية وتجارية، «مدرسة اللغات الشرقية الحية» في ١٧٩٥ بباريس[1]، فقد اتخذ شكلاً مؤسساتيا تجلى في تعدد الجمعيات والمنشورات، من أهمها على سبيل المثال: «الجمعية الآسيوية» المؤسسة في باريس سنة ١٨٢٢ والتي أصدرت «المجلة الآسيوية» في ١٨٢٣، «الجمعية الملكية الآسيوية» (لندن ١٨٣٤)، «الجمعية الشرقية الأمريكية» (١٨٤٢)، وكلتاهما كانت تصدر دوريتها، «الجمعية الشرقية الألمانية» (١٨٤٥) التي أصدرت بعد سنتين مجلة باسمها تعرف اختصارًا بالرموز ZDMG. كما أن هذه الحركة قد صاحبتها مؤتمرات المستشرقين، أولها انعقد في باريس سنة ١٨٧٣، ثم تلاه ما لا يقل عن ستة عشر مؤتمرًا حتى متم الحرب الكونية الأولى. ولعل الأعلام الأكثر تمثيلية لتوجهات استشراق هذا العهد هو «سليفستر دي ساسي» (A.I. Silvestre de Sacy) (١٧٥٨ ـ ١٨٣٨) و«جوزيف فون هامر ـ بورجشتال» (J. von Hammer-Purgstall) (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦). فالأول، وهو فرنسي، يعتبر شيخ المستشرقين نظرًا لإلمامه بلغات شرقية كثيرة وتوليه لمناصب علمية مهمة، سواء في حكم نابليون أو عهد الملك لوي فيليب، كما أن أفضليته تُعزى إلى تفانيه في نشر وتحقيق نصوص عربية وفارسية في الأدب والتاريخ، إضافة إلى عمله الرائد ذي الطابع العلمي والتعليمي: *النحو العربي لاستعمال تلاميذ المدرسة*

---

(١) المادة الأولى من قانون المدرسة: «ستقام في محيط الخزانة الوطنية مدرسة عمومية وظيفتها تعليم اللغات الشرقية الحية ذات النفع المعترف به على السياسة والتجارة». (يذكره ج. دوجا في *تاريخ مستشرقي أوروبا*... المرجع المذكور، ج١، ص ٣١).

العليا للغات الشرقية. أما المستشرق الثاني، وهو خريج الأكاديمية الشرقية لفيينا، وإن كان دون دي ساسي دقة علمية، فقد لعب في موطنه النمسا وفي باقي البلدان الناطقة بالألمانية دورًا نشيطًا في نشر المعارف الشرقية عبر ترجماته ونشراته المحققة الكثيرة وعبر مجلة «مناجم الشرق» (١٨٠٩ـ١٨١٨) التي تعد أول منبر استشراقي متخصص في أوروبا. وقد خلف مصنفين ضخمين: «*تاريخ الدولة العثمانية*» (في عشرة مجلدات) و«*تاريخ الآداب العربية*» (في سبعة مجلدات).

استشراقي متخصص في أوروبا. وقد خلف مصنفين ضخمين: *تاريخ الدولة العثمانية* (في عشرة مجلدات) *وتاريخ الآداب العربية* (في سبعة مجلدات).

إن استشراق القرن التاسع عشر، بمعناه الدقيق، قد تميز حقًا بنزعته التحصيلية والتخصصية وبابتعاده عن المناخات والخلفيات الثيولوجية الموجهة، إلا أنه فكريًا ظل ضيق الأفق بحيث أن مواضيعه المحببة لم تخرج عن نطاق العهود «الكلاسيكية»، ومناهجه لم تبرح ميدان الفيلولوجيا والتوثيق التاريخي. ولعل أحسن دليل على هذا هو مؤلف «جول مول» (J. Mohl)، *(سبع وعشرون سنة من تاريخ الدراسات الشرقية)*، الذي هو عبارة عن تقارير حولية مفصلة، عرضها أمام المجمع الآسيوي بباريس حول أعمال المستشرقين ما بين ١٨٤٠ و١٨٦٧ ففي متن هذه التقارير ذات الجزءين، تظهر روح تلك الفترة، التي هي روح الاستشراق التقليدي المهووس بصنمية التفصيل والغارق في المهام التجزيئية

اللامنقطعة، حيث التركيبات والنتائج العامة تبدو معلقة بأهداف ذات منال مؤجل على الدوام. وهذا ما نقرأه في مقاطع كثيرة، منها ما سجله مول في ١٨٤١: «لن نكرر بما فيه الكفاية أن نشر المخطوطات الشرقية الأكثر أهمية يمثل حاجة دراساتنا الكبرى الأشد إلحاحًا. فيوم يتيسر لعمل العلماء النقدي الإلمام بذخائر كل أدب، ويوم يتأتى الاستعمال المادي للكتب (...)، إذ ذاك فقط يمكن للذكاء الأوروبي أن يتسرب فعلًا إلى الشرق، وأن يفرز الحقيقة التاريخية عن طبقة الخرافات والتناقضات السميكة التي تغطيها، وأن يعيد إنشاء تاريخ النوع البشري. وهذا الهدف لما يزل بعيدًا عنا، إلا أن الطريق مسطر بوضوح، نحقق فيه كل عام تقدمًا يظل طفيفًا، قياسا إلى ما يبقى علينا فعله، غير أنه هائل إذا قارناه بما حُقق سابقًا»(١).

لا عجب أن يكون المستشرقون للقرن الماضي سجناء منهجية وضعانية ونظرية معرفية عفوية غير مؤسسة، ليس فقط لأن العلوم الإنسانية لم تتعدَّ بعد طور المخاض والنشوء، وإنما أيضًا لأن أوروبا كانت تعرف في إطار ما سمي بالمسألة الشرقية، خصوصًا منذ منتصف ذاك القرن، احتدام شعورها بضعف الشرق مشخصًا في من لُقب، حسب كلمات نيكولا الأول الشهيرة، بـ «الرجل المريض والمريض جدًا»، وهو الحكم العثماني المتدهور، الذي

---

(١) جول مول، *سبع وعشرون سنة من تاريخ الدراسات الشرقية*، ط. راينوالد، باريس ١٨٧٩ـ١٨٨٠، ج١، ص ٥ـ٦.

أخذ يفقد حتى بعض مناطقه الوسطى، بعد أن ضاعت منه بلدان البلقان وحصلت اليونان على استقلالها، فكان أن دخل، مثله كإيران، في عهد الحمايات الأوروبية الصاعدة المتنافسة... كما أن تفوق أوروبا الغربية الحاسم قد تأكد باحتلال الفرنسيين للجزائر (١٨٣٠) والإنجليز لعدن (١٨٣٩)، وباستعمار هؤلاء لمصر وأولئك لتونس انطلاقًا من ١٨٨١. ومع هذا المد الإمبريالي الاستعماري القوي: «كان الشرق الخاضع بكل جلاء للسيطرة الأوروبية بل وحتى لمشروع تغريبه إن عاجلًا أو آجلًا، يثير، كما يسجل بحق م. رودنسون، الشفقة بضعفه نفسه. فحتى شراسته لم تعد تواجه ولو بالاستنكار. إنه من السهل والجميل أن تمنح التشريفات للعدو الذي يستسلم. أما الهمجية فتصير خاصية عوائدية يمكننا أن ننفعل أمامها، لكن من دون أي خوف». وهكذا - كما يصور هذا العالم وغيره على نحو تركيبي إجمالي - فالشرقي الذي كان في أوروبا القرون الوسطى عدوًا يحسب له حسابه كذات عاملة، وتبدى في عصر الأنوار والثورة الفرنسية كإنسان قبل كل شيء، رغم تنكراته وعوائده، قد تحول مع استشراق القرن التاسع عشر إلى موضوع objet ذي خصوصية ثابتة لازمة ملزمة، انصهرت في نمط «الإنسان الإسلامي» (homo islamicus)[1]. وقد أدى تأثر المستشرقين بتاريخ الأديان واللغويات المقارنة أو بالنشوئية البيولوجية والأنثروبولوجيا الفيزيائية إلى إقامة دراساتهم

---

(١) م. رودنسون، *جاذبية الإسلام*، ط. ماسبيرو، باريس ١٩٨٠ ص ٨٤.

للتراث الشرقي على نظرة تُغَلِّبُ القوام الديني أو اللغوي أو العرقي، وتجعلهم لا يتدخلون عموما في قضايا وإشكالات الحاضر إلا بطرق متهافتة ضارة، كما هو الحال ـ الذي سندرسه ـ مع «إرنست رينان» (E. Renan) (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢)، صاحب التمييزات الثقافية بمقياس تفوق الآريين على الساميين، أو مع الهولندي «سنوك ـ هرخرونيه» (C. Snouch Hurgronje) (١٨٥٧ ـ ١٩٣٦)، والمتأثر به الألماني «كارل هينرش بكر» (K.H. Becker) (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣)، وهما معًا عملا مباشرة في إدارة بلديهما الاستعمارية ـ كما سنرى ـ وحاربا الدعوات السلفية الإسلامية باسم الحيلولة دون استبداد الماضي ورجوع الدولة الثيوقراطية.

٢ـ٢ـ في القرن العشرين، وبالأخص طيلة عقوده الثلاثة وحتى الأربعة الأولى، بقي الاستشراق عامة متأثرًا بالمركزية الأوروبية ـ européocentrisme المبنية على الاعتقاد بمحورية النموذج الحضاري الأوروبي وشموليته وعلى تهميش أو ازدراء ما سواه، لا فرق فيها ـ كما أظهر «نورمان دانييل» و«ألبرت حوراني» وغيرهما ـ بين الدارسين اللائكيين والمبشرين المسيحيين. فهؤلاء وجدوا في تلك المركزية ضالتهم المنشودة بحيث إنهم انتعشوا من جديد ونشطوا في مناهضة الإسلام بالأدلة القروسطوية وما شابهها، ممهدين السبل إلى تمسيح المستعمرين وهديهم إلى دين الكنيسة؛ أما اللائكيون فقد استمسكوا بتلك المركزية، معتبرين بشكل صريح أو مضمر أن أصلها يرجع إلى الحضارة اليونانية وإلى العرق الآري، وبالتالي فلا علاقة لها بديانات الشرق التوحيدية ولا بالعقل السامي.

ولم يتخلص المستشرقون بوجه عام من هذه الأفكار والأحكام المسبقة وتلك ـ والتي لا أساس لها من العلم ـ إلا بفعل عوامل مؤثرة، يمكن إجمالًا أن نذكر منها:

(أ) الحرب العالمية الأولى فالثانية، اللتان كان من مضاعفات هولهما الإيديولوجي والتدميري أن أضعفتا ثقة الإنسان الغربي بتفوقه الحضاري والعقلي وبثتا فيه إحساسًا بنسبية مواقعه وقيمه، فلحق الانشقاق والتناقض أنظمته الاجتماعية والاقتصادية وحتى العسكرية.

(ب) نمو حركات التحرر الوطني في البلدان المستعمرة ونجاحاتها ضد المد الاستعماري وتخطيطاته، مما تمخض عنه اضطراب وتقلب في موضوع ومنهاج معرفة الغرب بالشرق، وجعل «الأزمة ـ كما يسجل أنور عبد الملك ـ تضرب قلب الاستشراق. فمنذ ١٩٤٥ ليس الميدان وحده هو الذي أخذ يفلت منه، وإنما أيضًا «الناس» الذين كانوا بالأمس «موضوع» الدراسة، ثم أصبحوا «ذواتا» مستقلة»[١].

(جـ) تطور العلوم الإنسانية من علم الاجتماع وعلم النفس وديمغرافيا واقتصاد ولسانيات، هذا التطور الذي ألغى هيمنة المناهج الاستشراقية التقليدية المستوحاة من التاريخ النصي والفيلولوجيا، وفتح أعين الباحثين على إشكالات وقضايا تـمت إلى الثقافة والمجتمع بمعنيهما التاريخي الكلي. منذ منتصف القرن

---

(١) أنور عبد الملك: «أزمة الاستشراق» في *الجدلية المجتمعية*، ط. لوساي، باريس ١٩٧٢، ص ٧٩.

العشرين، ظهر جليًا أن بقاء الاستشراق بشكل أو آخر رهين بأخذ تلك العوامل الثلاثة بعين الاعتبار والجد، ومرتبط بمشروع تجدده معرفيًا وإنسانيًا في إطار استعرافي وتشاركي تكاملي. وليس هذا بالأمر الهين، لا سيما و: «أن الأحكام المسبقة في القرون الوسطى، كما يسجل هشام جعيط، قد سرت في اللاشعور الجماعي الغربي إلى حد من العمق يجعلنا نتساءل فزعين إن كان من الممكن يومًا اجتثاثها منه»[1]. ومع أن التباطؤ والتردد يطبعان أحيانًا تحولات كثير من المستشرقين الجدد، فإن من المؤشرات ما يوحي بأن الاستشراق التقليدي قد فقد تقريبًا كل مواقعه، وخانته وسائله لصالح استشراق مغاير ومتفاعل مع إشكاليات جديدة، وعامل بأدوات ومناهج مستحدثة، كما سنرى في فصل لاحق.

---

(١) انظر هـ. جعيط، *أوروبا والإسلام*، ط. لوساي، باريس ١٩٧٨، ص ٢١.

الفصل الثاني

المستشرقون والعقد الاستعماري

ظاهرة الاستعمار هي هذا الأمر الواقع الذي تبلور منذ بداية القرن التاسع عشر في اقتسام العالم بشتى أنواع التحكم والهيمنات، من أقواها وأعنفها تلك التي مورست بالاحتلال والضم على بلدان إفريقية وعربية وآسيوية من طرف قوى أوروبية متقدمة اقتصاديا وعسكريا. ففي إحصائيات كثيرة ومتقاربة، منها مثلا الواردة في مادة «استعمار» عن الموسوعة البريطانية، أن من ١٨٢٥ إلى ١٩١٤ اتسع مجال السيطرة الأوروبية الاستعمارية المباشرة من ٣٥٪ من سطح الأرض المأهول إلى حوالي ٨٥٪، فكان هذا ما جعل إنجلترا تسيطر على ٣٠ مليون كم٢ و٤٠٠ مليون نسمة، وفرنسا على ١٠ ملايين كم٢ و٤٨ مليون نسمة، فيما عادت الحصص الأقل اتساعا إلى ألمانيا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتحدة..

الواقع الاستعماري هو هذا الواقع المحقق بالوكالات التجارية والسكك الحديدية، التي تمهد جميعها لتحويل عالم ما وراء البحار

إلى أسواق تستثمر فيها القوى المستعمرة فائضات إنتاجها الفلاحي والصناعي، وتستفرد من خلالها بالامتيازات الجمركية وباستغلال الأراضي والمناجم. إن ذلك الواقع في إطاره الحديث أو المعاصر لا يميزه عن التجارب الاستعمارية السالفة إلا درايته المعرفية والإدارية وتفننه في التحلي بشتى أنواع التبريرات الإيديولوجية. فإذا كان احتلال إسبانيا والبرتغال لمستعمراتها في إفريقيا وأمريكا الجنوبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر يقوم بشكل واضح مفضوح على الغصب والنهب المنهجيين (تماما كما هو الحال في وصف ماركس لتراكم رأس المال البدائي)، فإن الاستعمار الإمبريالي قد بات مصرا على التقدم من وراء أغطية ذرائعية[1]، وفي كل الأحوال عبر قنوات خطابات إيديولوجية قد تتمايز من حيث درجاتها، ولكن ليس من حيث طبيعتها، وتقوم جميعها على ركن ركين: تفوق الجنس الأوروبي على ما دونه من الأجناس الأخرى، وبالتالي حق الغرب في الهيمنة على الشعوب

(١) كأمثلة على تلك الأغطية الذرائعية، ١٨٦٠: فرنسا تتدخل في لبنان بزعم حماية المارونيين ضد الدروز... ١٨٨١-١٨٨٢: قنبلة الإسكندرية وسحق الثورة العرابية في التل الكبير، فاحتلال الإنجليز لمصر في عهد الخديوي توفيق، وكل هذا بعد ما عرفه هذا القطر العربي من تغلغل أوروبي بدعوى مراقبة فرنسية - إنجليزية للميزانية المصرية المنهكة بالقروض في عهد الخديوي إسماعيل... ١٨٨٨: بداية التسرب الإنجليزي إلى الحجاز بدعوى مساعدة القومية العربية بزعامة شرفاء مكة على مناهضة العثمانيين... ١٩١٢: فرض نظام الحماية الفرنسية على المغرب في عهد السلطان العلوي المولى حفيظ، وذلك تحت ذريعة عجز سلفه المولى عبد العزيز عن تسديد دين اقترضه من بنك Parisbas... إلخ.

الجنوبية والشرقية من أجل تأدية رسالته التاريخية في تهذيب وتحضير العالم المتخلف... إلخ.

في الخطوط الأمامية المكشوفة للهيمنات الاستعمارية، نجد طبعا طوابير المغامرين والمبشرين والمستخدمين المدنيين والعسكريين في أجهزة القمع والإدارة والتجسس، وعلى رأسهم طبعا الحكام والمقيمون العامون، كـ«بوجو» في الجزائر و«بالبو» في ليبيا، أو كآخرين منهم من تركوا كتابات كـ«كرومير» في مصر صاحب (Modern Egypt)، و«ليوطي» في المغرب صاحب (Paroles d'action) وبالأخص (Vers le Maroc)... إلخ. وكانت أعمال تلك الطوابير تظهر في شكل أبحاث ميدانية وتقارير ومراسلات، منها مثلا ما يسمى بالنسبة لمنطقة المغرب العربي بالوثائق الخضر، التي هي الآن بحوزة مركز الدراسات العليا لإفريقيا والمغارب، الذي يوجد مقره في باريس... وأما في الدوائر الاستكشافية والتوطيئية أو في الحلقات الخلفية التبريرية، فإننا نجد هذه الجماعات من المغامرين والجواسيس والرهبان المبشرين أو من المستشرقين المحترفين. وحتى لا نكد في كسر أبواب مفتوحة، قد يكون من الأنسب أن نسوق شهادتين على وثاقة الصلة بين الاستعمار وقطاعات من الاستشراق، وهما ـ وهذا ما يزيد في قيمتهما ـ لمستشرقين، واحد من القرن التاسع عشر «جوستاف دوجا» يؤيد تلك الصلة ويشجع عليها، والثاني عاصرنا «جاك بيرك» الذي يصفها منتقدا إياها ضمنيا.

تقول الأولى:

«إن المستشرقين مناطون بمهمة جديدة، إذ عليهم، وهم يجوبون فلك العلم الخالص، أن يهتموا بالعالم الحاضر في الوقت الذي تكتسح فيه أوروبا كل المناطق الشرقية، ويقوم أمر تكوين عاملين حضاريين وتلقينهم العلوم الآسيوية قصد غاية سياسية وتجارية [...]. على الحكومات، الواعية بمصالحها الحقيقية، أن تعرف كيف تشجع وتستخدم رجال العلم والإخلاص أولئك! فالأمر يتعلق بإلحاق إضافات أخرى إلى محصول الحضارة المكتسبة، وذلك باغتنام الإفادات التي من شأن الشعوب الشرقية أن تعطينا إياها، [كما يتعلق] بإمداد هذه الشعوب بنصيبها من فتوحاتنا الفكرية والأخلاقية والمادية»[١].

أما الشهادة الثانية فتقول:

«إن الأمة الفرنسية تعمل وتجمِّع. فمن قناصلتها المغامرين إلى طوباوييها مخططي السكك الحديدية، إلى مسافريها المنفعلين كـ«لامرتين وباريس»، قد كانت تشيد في الشرق عملاً خُلص إلى مقابله العلمي «شامبليون وساسي ورينان» ومن حذا حذوهم. وفي هذه الفترة كان العرب يهملون ماضيهم الخاص ويتلعثمون بلغتهم النبيلة. إن الاستشراق المعاصر قد نشأ من هذا الشغور. فاستغلال كل هذه الثروات المعنوية الصاعدة كان من نصيب المسيحي الموسوعي، كما كان مسيحيُّ البنك يُنعش، موازاةً، المجالات

(١) انظر ج. دوجا، *تاريخ المستشرقين في أوروبا من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر*، مرجع مذكور، ج١ ص ١١.

الجرداء ويمـلأ المخازن [...] انظروا مثلا إلى القبيلة والنزعة البدوية، فالاستشراق يتناولهما لصالح ثلاث دفعات سياسية كَبيرة: مرحلة «مكتبنا العربي» في الجزائر إلى حوالي ١٨٧٠، مرحلة (التمرد في الصحراء) وانتصار العملاء البريطانيين في الشرق الأوسط، وأخيرا مرحلة التوسع النفطي المعاصر»[١].

بالطبع، هناك استثناءات مشرفة قامت على أساس مناهضة العقد الاستعماري أو استبعاده، ليس فقط في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي السابق، حيث كانت مساندة حركات التحرر الوطني من إحدى شروط الانخراط في العصبة العمالية الأممية الثالثة، وإنما أيضا في أوروبا الغربية نفسها، وهي الاستثناءات التي شخصها على سبيل المثال «إدوارد براون» الذي ناضل من أجل استقلال إيران، أو «ليون كايتاني»، المكني بالتركي بسبب معارضته الشديدة للحرب العدوانية الإيطالية ضد ليبيا، أو «لوي ماسنيون» الذي ناهض حركات الاستعمار ودافع عن هوية العرب وقيمة الإسلام... إلخ. أضف إليهم صنفا من المستشرقين كـ«نولدكه وفلهوزن وجولدسيهر»[٢] وغيرهم، كانوا بحكم طبيعة دراساتهم، بعيدين عن طلبات البرنامج الاستعماري واستقطاباته. غير أن أصنافا أخرى كثيرة من الباحثين في شئون العالم العربي والإسلامي لم يكونوا قادرين على أن يبقوا

---

(١) انظر دراسة بيرك «أبعاد الاستشراق المعاصر» في مجلة Ibla، عدد XX، ١٩٥٧، ص ٢٢٠ـ ٢٢١.

(٢) لقد عُرضت على جولدسيهر، وهو مجري يهودي، مهمة صهيونية بين العرب (مهمة Goodwill)، فرفض لأسباب مبدئية القيام بها.

طوال حياتهم مستقلين عن ضغوطات سياسات بلدانهم وملابسات زمانهم. ومن هنا كانت لهم مع المؤسسة الاستعمارية علاقات إما مباشرة ومتواصلة، وإما خفية أو عرضية. وحتى «ماسينيون» الذي ذكرناه كاستثناء لهذه القاعدة فقد عمل لمدة في خدمة الحكومات الفرنسية في الجيش والمخابرات، واعترف بهذا، مسجلا تطابق رأيه مع رأي الأب «شارل دي فوكو»، وقال: «حتى أنا، وقد كنت في ذلك العهد استعماريا حقا، فإني كاتبته حول آمالي في غزو قريب للمغرب بالسلاح، وقد رد عليّ مؤيدا»[١].

لعل أبلغ مثال على وثاقة الصلة بين الاستعمار الفعلي وممهديه من المغامرين والمبشرين يقوم في حالتي «توماس-إدوارد لورانس» (تـ ١٩٣٥) والأب «شارل دي فوكو» (تـ ١٩١٦). فالأول ضابط إنجليزي ومعتمد دولته السري التي بعثته إلى الحجاز بدعوى مساعدة عرب الجزيرة على الالتفاف حول قوميتهم قصد محاربة الحكم العثماني والتخلص من أغلاله، وذلك بزعامة شرفائهم، الذين كان من أقواهم وأفيدهم في تنفيذ مشروع تلك الدولة الأمير فيصل، المحصن في جبل صبح، الدرع الواقي لمكة. أما الغاية الحقيقية لمخططي التسرب الإنجليزي في الحجاز، الذي بدأ منذ ١٨٨٨، فهي كما لخصها لورانس نفسه: «إن بعض الإنجليز،

---

(١) ويتابع ماسينيون قائلاً: «لنعترف أن المغرب كان في حالة سيئة. غير أن خمسين سنة من الاحتلال، من دون ليوطي وعلو مثاله الفرنسي ـ الإسلامي، لم تكن لتترك أي شيء جوهري». *الأعمال الصغرى* ***Opera Minora***، نصوص جمعها يـ. مبارك، ط. دار المعارف، بيروت ١٩٦٣، ج III، ص ٧٧٣ـ٧٧٤).

ومن بينهم كيتشنر أساسا، اعتقدوا أن ثورة العرب على الأتراك قد تتيح لإنجلترا، وهي تحارب ألمانيا، أن تهزم حليفها تركيا»[١].

وقد كُلف لورانس إذن بالتوطؤ لتحقيق هذه المهمة المزدوجة، التي توفق فيها إلى حد ما، فكان الأداة المسخرة لسياسة بلاده المكيافيلية التوسعية. وهو يسجل بالحرف قائلًا: «لقد بُعثت إلى هؤلاء العرب كأجنبيّ عاجزٍ عن التفكير في أفكارهم أو المصادقة على معتقداتهم، ومكلف فقط من حيث الواجب بتدريبهم وضمان نجاح كل حركاتهم حين تكون مطابقة لمصلحة إنجلترا. وبما أنني لم أكن قادرا على اكتساب شخصيتهم، فقد كان بوسعي أن أخفي عنهم شخصيتي، وبدون مشاحنة أو اعتراض أو نقد أن أختلط بهم لكي أمارس عليهم تأثيرا من دون أن يشعروا»[٢]. غير أن اتفاقية «سايكس ـ بيكو»، في السنة نفسها التي قامت فيها ثورة العرب (١٩١٦)، أتت لتكشف عن أن نوايا الإنجليز، كما هو الحال لشركائهم الفرنسيين في الاتفاقية، كانت استعمارية أساسا، وأن لورانس لعب دور الجاسوس الواعي بمهمته «الوطنية»، كما يؤكد ذلك اعترافه في تذييل كتابه *(أركان الحكمة السبعة)*، إذ يقول بواضح العبارة، وهو يعرض الدوافع التي حركت حلمه المنتهي بسقوط دمشق في أيدي الأتراك: «إن أقواها أيضا

---

(١) لورانس، *أركان الحكمة السبعة*، الترجمة الفرنسية، ط. بايو، باريس ١٩٨٢، ص ٣٦.

(٢) انظر *نصوص لورانس الأساسية* (بالفرنسية)، ترجمة إيتيانبل وياسو جوشير، ط. چاليمار ١٩٦٥، ص ١٨٣.

كان هو الرغبة المناضلة في الانتصار، المقرونة بالاقتناع أن إنجلترا، من دون العون العربي، لا يمكنها أن تدفع ثمن الانتصار في الحقل التركي Without Arab help, England could not pay «the price of winning its Turkish sector[١]».

مثال آخر هو الراهب الكاثوليكي شارل دي فوكو، الذي تلقى وهو ما زال لائكيا تكوينا كضابط متخصص في «المكاتب العربية» و«الشئون الأهلية». إنه أُرسل في ١٨٨٣ إلى المغرب الأوسط والجنوبي ليسوّد بالأخبار والمعلومات السوسيولوجية واللسنية بياضات خارطة تلك المنطقة، ممهدا بذلك احتلالها من طرف الجيش الفرنسي بعد ثلاث وعشرين سنة. ورغم أن صديقه ماسينيون ينفي عنه، خصوصا بعد أن تمسح وترهب، تهمة الجاسوسية والتبشير المنهجي التي وجهت له من طرف الأوساط الوطنية والإسلامية[٢]، فإنه يظل، من حيث الإفادات العملية لكتابه «*استكشاف المغرب*» «قديس الاستعمار» بلا منازع؛ ذلك أن تصوفه وحبه للصحراء، كطريق روحي إلى الله، شيء ودورَه كمخبر واع بمهمته أو مسخر، وبالتالي كمصدر سلطة معرفية في الآلية الاستعمارية الضخمة، شيء آخر. وهذا الدور لا يمكن أن يُنسى أو يهون أمام هذه الحجج المادية الفاضحة المشكلة من مراسلاته العديدة، التي كان برجه في تمانراست يكتظ بها شهورا بعد مقتله

---

(١) *أركان الحكمة السبعة*، المرجع المذكور، ص ٨٢١، أو في الطبعة الإنجليزية Penguin Books، لندن ١٩٦٢، ص ٦٨٤.

(٢) انظر ماسينيون، *الأعمال الصغرى*، المرجع المذكور، ج III، ص ٧٧٥.

في أول ديسمبر ١٩١٦ على يد أعدائه المحليين (خصوصا من قبائل الرچيبات)، الذين لم يكونوا في جو التطاحن القبلي وبداية التغلغل الفرنسي ليميزوا بين جندي وراهب أو بين أجنبي يحتل مجالهم بالسلاح وآخر يدخل حاملا الإنجيل...

إذا ما تقدمنا في سبر مجال صنف ذلك الاستشراق الوظيفي، سنرى أن طرق الالتزام بالعقد الاستعماري وتصريفه كانت تذهب بالبحث بعيدا وعميقا من أجل مَشْرعَةِ الظاهرة الاستعمارية وتبريرها، وذلك إما على صعيد إقليمي أو قطري ينشط فيه التاريخ والاجتماعيات واللسنيات، وإما على صعيد أعلى وأشمل يمت إلى بنية الإسلام وطبيعته.

١ ـ في الاستشراق القطري (مثال بلدان المغرب)

يواجهنا بخصوص الدراسات الاستشراقية القطرية نوعان منها: نوع إخباري وقِطاعي (أو مُنوغْرافي)، ينكب على هذه القبيلة أو تلك أو على مكوّن ما في حياة مجتمع، قد يتعلق بالعقائد والعادات، أو بالحِرف والصنائع، أو بفنون القول والتعبير؛ والنوع الثاني، الذي يقف على النوع الأول ويستعين به، هو الجاري حول «الديمومات المديدة» والبنيات المركبة، أي الباحث عن رصد صورة جامعة لموضوع قائم الذات، متكامل الكيان. ويحسن أن نركز على نوع الدراسات الثاني ذي المنحى الاستشكالي التفسيري، الذي يخاطب فينا سعة النظر وقدرات الفكر والتأويل.

إن القراءة المتأنية لنصيب المغرب من أدبيات الاستشراق خلال النصف الأول لهذا القرن تمكننا من استخلاص صور كثيرة، متفاوتة الدلالة والقيمة، حول مواضيعها الأثيرة، وهي عمومًا بنية القبيلة ونمط عيشها، وتَعارُض المقيمين والرُّحّل، وأشكال القداسة والحكم، وثنائية العرب والبربر، وغيرها من القضايا التابعة. أما ما قد يشغلنا أكثر، وفي حدود أنموذج بلدان المغرب، فهو الوقوف على الاستشراق العامل أساسا في الدراسات التاريخية والراغب في إظهار الاستعمار الأوروبي كبديل عقلاني ضروري لما تعارف البعض على تسميته من زاوية مرآتهم «عصور المغارب المظلمة»، وفوضى البلاد السياسية المتواترة، و«ضلال اقتصادها»، حسب تعبير طيراس الشهير[1].

إن بُناة تلك الصوَر ومشيعيها، رغم أنهم ما انفكوا يؤثّرون في فئات من الباحثين الأنجلو ـ ساكسونيين، إلا أنه لم تعد لكتاباتهم اليوم إلا قيمة وثيقية تشهد على أنهم من الآباء الروحيين لحدث الاستعمار ولأحداث خطيرة أخرى كهزيمة الأمير عبد القادر في ٢٣ ديسمبر ١٨٤٧، أو استصدار الظهير البربري في ١٦ ماي ١٩٣٠، وغير ذلك.

بادئ ذي بدء يمكن القول بأن عماد صورة المغرب الوسيط في الاستشراق الاستعماري يكمن في من سمّوا «عرب الغزو والكارثة». ففي كتاب للجغرافي «إرنستـفيلكس غوتْيِي» (E.F.

(١) انظر مقالة هـ. طيراس «المغرب القديم، بلاد الاقتصاد الضال»، Revue de la Méditerranée، ١٩٤٧.

(Gautier (تـ ١٩٤٠)، الشهير بعنصريته وتهافتاته، تتحدد «عصور المغارب المظلمة»، كما يسجل: «مابين الغزْوَيْن العربيين: غزْوِ الأمراء ممثلي الخليفة في نهاية القرن السابع، وغزو البدو الهلاليين الذي بدأ في منتصف القرن الحادي عشر»[1]. فبخصوص «الغزو الأول» الذي استغرق واحدا وسبعين سنة (من ٦٤١ إلى ٧١١) تاريخ «فتح الأندلس» يركز غوتْيِي ومن نحا نحوه من المؤرخين على أن طول هذه المدة النسبي يُعزى إلى المقاومات المستميتة التي أبداها البربر بكل أصنافهم أمام «الغُزاة»، كما دلت على ذلك حروبهم بزعامة كُسَيْلة ثم الملكة الكاهنة. وحتى عندما انهزموا وانصاعوا للأسْلَمة (islamisation)، فقد ظلوا ـ في تصوير أولئك المؤرخين ـ غيورين على استقلالهم وأنماط عيشهم... ويذهب الخبط التاريخي بغوتْيِي وإلحاحه على الثنائية المتنافرة «عرب ـ بربر» إلى عرض قيام الـدولة الفاطمـية كنتيجـة لرد فعل البربر الكتامِيِّين على «غزو» العرب الأول[2]. ويظهر شغل هذا المؤرخ الشاغل ـ كما هو حال زملائه الآخرين ـ في البحث عن أسباب مرور المغاربة من الحضارة المسيحية (الرومانية ـ البيزنطية) إلى عهد الدولة المرابطية. ولا يُعوّل في هذا البحث أساسا إلا على تخميناته وتأويلاته، إذ إن الوثائق حول هذه الفترة ـ كما يعترف هو نفسه بذلك ـ لا وجود لها[3]، وأن الوثائق اللاحقة تعتورها، في

(١) انظر *قرون المغارب الغامضة*، ط. بايو. باريس ١٩٢٧، ص ٣١.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٢٤.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٠ وكذلك ٣٩٥، ٣٩٨.

نظره، عيوب ذهنية المؤرخين المسلمين، باستثناء ابن خلدون في باب ما يقوله عن «الغزو» العربي الثاني. أما عن عرب هذا «الغزو الثاني»، وهم تحديدًا أعراب قبائل بني هِلال وسليم، فقد خلّف لنا فعلا فقهاء ومؤرخون مسلمون من العهد الوسيط (كالإدريسي وابن عذاري ثم بعدهما التيجاني وابن الأزرق وابن خلدون والمازوني) لوحات مقتضبة، وأحيانا مضطربة حتى من حيث توقيتُ الحدث، تنعتهم بالمخربين والغصّابين، وتحمّلهم على نحو متفاوت فساد أمن واقتصاد المغرب، وخصوصا منه الأدنى وإلى حد ما الأوسط ثم الأقصى لاحقًا[1].

تلك هي الصورة التقليدية لأولئك الأعراب، التي وجدت تعبيرها النظري، بعد مضي ثلاثة قرون على ذلك الغزو المذكور، في نصوص لابن خلدون، صار يلهج بها مستشرقون قبيل أو خلال الحدث الاستعماري، ومنها: «في أن العرب إذا تغلبوا على

(١) من المعروف تاريخيا أنه خلال النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة (العاشر ميلادي) كانت قبائل بني هلال وبني سليم تشارك في ثورة القرامطة بشمال شرق الجزيرة ضد الخلافة العباسية. تلك الثورة التي كانت بفوضاها وتجاوزاتها تلحق الضرر بالدعوة الشيعية عموما والإسماعيلية خصوصا. وهذا ما حدا بالفاطميين في ٣٦٤هـ/ ٩٧٨م إلى تجميع تلك القبائل في منطقة النيل الأعلى، مخضعينهم لإقامة إجبارية. وفي منتصف القرن الموالي وبالذات في ٤٤١هـ/ ١٠٤٨م أقدم الخليفة الفاطمي المستنصر بالله بإيعاز من وزيره اليازوري على ترغيب تلك القبائل البدو في إفريقية (تونس) والظفر بها، وذلك بسبب أن أمير هذه البلاد المعز الزيري شق عليه عصا الطاعة وثار على الحماية الفاطمية. وهكذا تمكن الحكم الفاطمي من تحقيق غايتين بضربة واحدة: الانتقام من الزيريين بواسطة التخلص من عبء الهلاليين. انظر كتابي *الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ*، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦.

الأوطان أسرع إليها الخراب»، أو «فانْظُر إلى ما ملكوه وتغلّبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة كيف تقوض عمرانه وأقفر ساكنه، وبدلت الأرض غير الأرض»[1]... إلخ. لكنْ، في كتابات مؤرخنا نفسه نصوص أخرى تقوّم تلك أو تحدد مدلولها ونسبيتها، وهي التي يسكت عنها أولئك المستشرقون ويغضون عنها الطرف، ومنها مثلا نص يقول بانتماء كتامَة وصنْهاجة في عهد أفريقش من ملوك التتابعة ثم إبّان الفتح الإسلامي الأول إلى قبائل حِمْيَر وباستحالة طبيعتهم إلى البربر[2]، ومنها حول حدث الغزو ذاته نص يثبت نصيب الأمير المعزّ الزِّيري في صنعه، ليس من حيث كونه أساء تدبير انشقاقه عن الفاطميين وقتّل شيعَتهم فحسب، وإنما أيضا لأنه سعى مع أول أفواج الهلاليين من رياح إلى استمالة أميرهم موسى بن يحيى الصنْبري، «فاستدعاه واستخلصه لنفسه وأصهر إليه، وفاوضه في استدعاء العرب من قاصية وطنه للاستغلاظ على نواحي بني عمه»[3]، وهذا كله فضلا عن أن ابن خلدون لم يكن يعني بالعرب إلا الأعراب، علما منه أن هؤلاء رحّل ناجعة وأهل بداوة، وأن أولئك بُناة دوَل وعمران وحضارة.

وإذن، ففي نصوص خلدونية مفصولة عن سياقاتها أو دون أخرى، وجدت الإِسْتُغْرافيا الاستعمارية موضوع نشاطها والخيط الرفيع الذي يفسر في تصورها «مأساة» إفريقيا الشمالية في العهد الوسيط. فجورج مارسي، الذي كان من السباقين إلى تخصيص

(١) *المقدمة*، دار الرشاد الحديثة، بيروت ١٩٨١، ص ١٨٨.

(٢) *تاريخ ابن خلدون*، دار الرشاد الحديثة، بيروت ١٩٨١، ج٦، ص ٧١.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٠.

كتابين لقضية العرب والبربر، يرى أن: «ما يسمى بالغزو الهلالي يظهر مع البعد الزماني كأكبر كارثة ما كان أبدا لبلاد البربر أن تشفى منها تماما»[1]. وحتى شارل ـ أندري جوليان، بعد مارسي ذاك، وغوتْيِي وهَنري طيراس[2]، الذين يتحدثون عن «الكارثة» و«الطوفان» في حقل الغزو المذكور، فإنه يتكلم عن «همجية الرحّل المخّربين» ويعتبرها: «أقوى حدث في التاريخ المغاربي بُرمّته. إنه هو الذي غيّر المغارب لقرون، أكثر مما فعله الفتح الإسلامي»[3]. ويطلعنا غوتْيِي على كينونة «العرب» في لوحة عيادية تبرز نقائصهم وسلبياتهم، فيكتب: «إن للمترحل غرائز هي بالتمام نقائض [غرائز المقيم]. فهو، سياسيا، فوضوي وعدمي، ويُؤثر حقا حال الفتنة التي تفتح له الآفاق؛ إنه المقوّض السالب. أما انتصاره فليس تشييدا طالما هو يحطم نفسه في فورة من الملذات غير المعتادة»[4]. وبالتالي: «فإن بني هلال وسليم المترحلين الغزاة هم أعداء بالفطرة Les ennemis-nés لكل حكومة كيفما كانت ولكل حضارة»[5].

ليس من الضروري تفصيل القول في أن هذه النظرية غريبة تماما عن ابن خلدون، الذي لم تكن العصبية عنده مجرد غريزة عدوانية، كما أنها ليست مقصورة على القبائل الرحّل دون غيرهم؛

(١) ج مارسي وآخرون، *تاريخ الجزائر*، باريس، ١٩٦٢، ص ١١٨.
(٢) هـ. طيراس، *تاريخ المغرب*، الدار البيضاء، ١٩٥٠، ج١، ص ٢٩٥.
(٣) ش.ـ إ. جوليان، *تاريخ إفريقيا الشمالية*، ط. بايو، باريس، ١٩٧٥، ج٢، ص ٧٤.
(٤) غوتيي، *تاريخ ومؤرخو الجزائر*، ط. ١٩٣٠، ص ٣١.
(٥) غوتيي، *قرون المغارب الغامضة*، المرجع المذكور، ص ٣٨٨.

بل إنها أساسا، كما نعلم، عماد الحكم وجمرة انطلاقه؛ هذا من وجه، ومن وجه آخر حتى إن ذهبنا في سياق برهنة غوتيي، فإن من التأسيسات «الدولتية» والتمدينية ما يعارضها ويضعفها، كحالة الدولة المرابطية أو المرينية، أي ما تم بناؤه وتشييده على يد صنهاجة صحراء المغرب وزناتة شرقه، وهم قبائل رُحّل... وما دام غوتيي يعترف بأن الزناتيين يشبهون العرب في «غرائزهم الدفينة» وفي أنظمة عيشهم، أي الترحل والانتجاع ـ معتبرا تعريبهم «آخر مصيبة أحدثها الغزو الهلالي» ـ [1] فإننا نحق إذ نخلص إلى أن عداءه المتأصل إنما ينصب على العرب والبربر ذاتهم وعلى حد سواء. فهو يطلق في شأن هؤلاء أحكاما عنصرية مهينة، منها على سبيل المثال لا الحصر: «هذا الجنس البربري عبارة عن خليط متنافر un pot pourri»[2]، «البربر منذ ثلاثة آلاف سنة لم يكونوا أبدا شعبا [...]، وهم بالرغم من حيويتهم المتَوثّبة لم تكن لهم أية شخصية إيجابية [أي لا كتابة لهم ولا فنون ولا ثقافة]»[3].

---

(١) نفس المرجع، ص ٤١٠.

(٢) نفس المرجع، ص ١٩.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٥. ويكتب أيضا: «إن المغربي، من بين السلالات البيضاء المتوسطية، يمثل حقا المتخلف الذي ظل بعيدا في المؤخرة»، (ص ٥). «نعلم أن البربري، هذا الأجلف الصغير، مأخوذ بسعر التنكر لنفسه» (ص ٤٠٨). وعند مؤلف آخر، هنري باسي، نجد نفس النفور والازدراء إزاء البربري، إذ يكتب عنه: «إن البربري، الذي لم يستوعب شيئا، عاجز عن الاستمرار وحده في الطريق الذي اقتيد فيه. وبمجرد ما تنتهي الهيمنة الأجنبية، فإن البربري يكون مستعدا

إن غوتْيِي يذهب إلى حد تفسير تاريخ بلاد المغرب الوسيط كله على أساس صراع مستديم قائم بين المقيمين والرُّحل (حتى وإن كان الرحل برابرة كما أسلفنا). وعنده أن ذلك التاريخ قد عرف ثلاث محاولات للتمركزات الدولتية، باءت كلها بالفشل بسبب البدو المخربين: فالأغالبة والأدارسة اعترضت طريقهم قبائل الخوارج الرحل من زناتة «الجيل الأول»، والكتاميون الزِّيريون واجههم عرب بني هلال وسليم، وأخيرا المَصامِدة مؤسسو الدولة الموحدية عرفوا نهاية تجربتهم على يد الهلاليين والزناتيين المتحدين، الذين تمكنوا من خلق دولتَيْ عبد الوادِيّين في تِلِمْسان والمرينيِّين في فاس، فكانوا «قتلة» المغرب الوسيط ومقوِّضيه(!). وبالتالي فقد كانت غلطة الموحدين الكبرى أو صورة «عَمَاهم السياسي»[1] هي إقدام عبد المومن (في سنة ١١٦٠م) ومن بعده أبو يوسف يعقوب المنصور (في ١١٨٧م) على تهجير قبائل بني هلال مرغمة (بعد أن هزمت في سطِيفْ سنة ١١٥٢م) إلى سهول المغرب الأقصى، مما نجم عنه تسرب البدو إلى الحياة السياسية المغربية وتعميم «فوضاهم»، وبالتالي إلى خراب أكبر تمركز سلطاني في العهد الوسيط. ويكتب طيراس على غرار مارسي وغوتْيِي: «في هذا اليوم

لتبني عادات مالك جديد بالسرعة التي نسي بها عادات السالفين؛ أما إن تُرِك لنفسه فإن ما يعقب الحضارة الأجنبية هي مرحلة جديدة من الهمجية» (انظر *بحث في أدب البربر*، باريس، ١٩٢٠، ص ٢٩).

(١) جـ مارسي، *بلاد البربر الإسلامية والشرق في العهد الوسيط*، باريس، ١٩٤٦، ص ٧٠.

[يوم تنقيل القبائل من الهلاليين إلى المغرب الأقصى] ارتكب زعيم أعظم مملكة بربرية [في تاريخ القطر] خيانة في حق عِرقه، وذلك بالتساهل مع العرب»[1].

كيفما عددنا تناقضات ونقائص نظرية غوتْيِي وشبيهاتها على صعيد الخبر والمنطق، فإننا نجدها في العمق منتمية إلى أدبيات عقيمة، لا تفضي إلا إلى سبل الاستعداء والتشويه. ولذلك: «فمن السذاجة، كما يسجّل بحقّ جاك بيرْك، أن نستمر من دون ملل في تكرير القول، كما فعل كثيرون من أكبر العلماء، بدور الهلاليين والموازنة بين المصامدة والصنهاجة والزناتة»[2]. فإذا كانت نُخَب الاقتصاد والفكر الحضرية، التي ينتمي إليها ابن خلدون، قد وجدت في تأثيم الأعراب ذرائع ومخارج لوعيها السيّئ، فإن المؤرخين الاستعماريين قد استغلوا هذا التأثيم إلى أقصى الحدود، وذلك من أجل خدمة «شرعية» الاستيطان الاستعماري، وتقديمه من داخل ثنايا ومنعطفات التاريخ المغربي الحرجة الخطرة كبديل ضروري بقدر ما هو معقول لعهود بربرية ـ عربية قامت في عرف أولئك المؤرخين على «تسلسل إفلاسات خاصة، أدّت إلى الإفلاس الشامل le fiasco total»[3].

إن غوتْيِي يفصح بنفسه عن قطب الرحى في كتاباته حين ينظِّر،

---

(١) هـ. طيراس، *تاريخ المغرب*، المرجع المذكور، ص ٢٩٩.

(٢) جـ. بيرك «مائة وعشرون عاما من السوسيولوجيا المغاربية، في Annales E.S.C، ١٩٥٦، عدد ٣، ص ٣١٥.

(٣) غوتيي، *قرون المغارب الغامضة*، ص ٢٧.

غير مُكْتَرث بالفوارق الشمولية بين التاريخ وهو في طور المخاض والتشكل والتاريخ وقد عملت سيرورته المديدة على ترسيخ قواعده داخل هويات ثقافية ومكتسبات حضارية، فيقول: «حتى إن ذهبنا بعيدا في الماضي، فلا نجد إلا شلالًا متواترًا من الهيمنات الأجنبية: الفرنسيون خلفوا الأتراك، الذين خلفوا العرب، وهؤلاء أتوا بعد البيزَنْطيين، الذين خلفوا الوَنْدال، وهؤلاء حلّوا محل الرومان، الذين خلفوا القرطاجَنّيين. ولاحظوا أن الغازي، كيفما كان، يبقى سيّد المغارب إلى أن يطرده الغازي الجديد خلَفُه؛ أما السكان الأصليون فلم يستطيعوا أبدا طرد سيّدهم»[1].

وبالطبع، لا ينسى غوتيي أن يفتعل التساؤل حول من سيخلف الفرنسيين في احتلال المغارب، غير أنه سرعان ما يبدد هذا السؤال الضروري بوصية إلى مواطنيه المستعمرين قائلا: «وعلينا أن نكون في مستوى مسئوليتنا، وأن نقيم إنجازا ذا معنى ليبقى، وأن نبني المغارب لأول مرة [...] فهذا البلد [الذي لا يقدر أن يفعل شيئا بمفرده] شريك سرمدي، لأنه لم يكن له أن يستغني يوما عن سيّده. غير أنه [بخلافنا] لم يكن أبدا من بين أسلافنا [في السيادة] واحد استطاع الإقامة بعين المكان، محققا عملا نهائيا»[2].

ويكتب مؤرخ آخر على نفس النهج، هو جوليان في طوره

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٧ـ٢٨. أطروحة غوتيي توجد مضمرة في *العرب ببلاد البربر* (١٩١٣) لجورج مارسي، بل وحتى عند كاريت (١٨٥٣) وميرسيي (١٨٧٥).

قبل ارتداده عن نزوعه الاستعماري الأول: «مهما تقدمنا في سبر تاريخ إفريقيا الشمالية، فإننا نلاحظ أن كل شيء يحدث وكأنها مُصابة بعجز عضوي عن الاستقلال»[١]. وعلى ضوء هذا الثابت الخِلقي القاهر، يخلص جوليان إلى تقريره التبريري قائلا: «يُعاب على فرنسا سياستها الاستيطانية، فليكن، لكن ما القول إذن في غزو بني هلال وبني سليم خلال القرن الحادي عشر، وهم الذين شبّهَهُم ابن خلدون بالجَراد المنتشر الآتي على الأخضر واليابس، وكانوا يجْتَرّون وراءهم النساء والأطفال؛ هذا الغزو كسر محاولة التوحيد المغاربي، التي كان البربر الصنهاجة على وشك إنجازها، أقام في المغرب الكبير أكثر من مليون من البدو الأجانب. إن هذه الكارثة المرعبة هي التي يسّرت «تعريب» ثم «أسْلَمَة» البلاد، لكن بثمن أنقاض لم تتخلص منها»[٢].

إن هاجس إضفاء المشروعية على الاستعمار الفرنسي قد جعل كتّابًا وباحثين آخرين مثل «كامْب وألْبِرْتيني وغزيل ومونْطانْي» يجترحون كل الخروقات والمستغربات. فالأول مثلا يذهب إلى أن إفريقيا الشمالية بلاد مستعمرة منذ أواخر ما قبل التاريخ، حيث يكتب: «كانت العلاقات القائمة بين البرابرة والبلدان المتوسطية الأكثر امتيازا تتخذ، وجها استعماريا»[٣]. أما عالم الاجتماع مونْطانْي فقد كان يطيب له القيام بإبدالات غريبة، منها مثلا أن عامِر الهَنْتاتي من القرن الرابع عشر ميلادي، وهو سيّد قبائل مَصْمودة في

(١) ش. أ. جوليان وكـ. كورتوا، *تاريخ إفريقيا الشمالية*، ط. الثالثة، جوليار، باريس ١٩٧٢، ص ٢٥٣.

(٢) ش. أ. جوليان، *إفريقيا الشمالية تسير*، ط. ١٩٥٣، ص ٢٩١.

(٣) ج. كامب، *الآثار والطقوس المأتمية*، ط. ١٩٦١، ص ٧.

الأطلس الكبير، يكوِّن سابقة تاريخية للتُّهامي الكْلاوي، الإقطاعي المعروف في تاريخ المغرب المعاصر. فالأول، بمساندته للمرينيين ضد المناصرين الأواخر للموحدين،كان يسعى لبسط سلطته ورفع الجبايات مباشرة، أما الثاني، فرغبةً منه في المحافظة على جاهه، أمسى يسالم الإقامة الفرنسية ويؤيدها. «كل هذه التشابهات بين «أمْغار» أيام المرينيين وقواد عصرنا شبه المستقلين - يسجل باحثنا - تكفي لإظهار الضرورات الدائمة التي تفرض نفسها، في كل الأحقاب، على الرؤساء الزائلين لقبائل الأطلس، والذين يتبعون، بسبب غياب تقاليد حقة ونشوئهم في ظروف متطابقة، نفس الطريق في مجمل سلوكات سياستهم»[1]. ولكي يدرك مونْطانْي هذه التشابهات والثوابت، ويحل، غير مبالٍ، الفرنسيين محلّ المرينيين، فلا ريب أنه وافق على التضحية بكل الفوارق الثقافية والدينية وبالحواجز الجغرافية والقُطرية. وحتى في «أنْسيكْلُوبيدْيا الإسلام» (الطبعة الأولى) نقرأ في مادة «مَغْرب» مقالا يُوقّع شقّه التاريخي (ج. إيفْر) ويختمه بعد تعديد فضائل الاستعمار الفرنسي على المغرب، فيقول: «إن النتائج المحصل عليها، والتي هي ممتازة في كل المرافق، قد يسَّرها مجيء المعمِّرين ورءوس الأموال الأوروبية. إن المغرب الذي كان محكوما عليه بالخمول condamné à végéter هو اليوم في تغير مطّرد. إنه عهد جديد ينطلق، مخالف جدا للعهود السابقة»[2].

(١) ر. مونطاني، *البربر والمخزن*، باريس ١٩٣٠، ص ٣٩٩.

(٢) *أنسيكلوبيديا الإسلام E.I*.. أما في الطبعة الجديدة فإن إيفر يحذف الجملة الأخيرة من كلامه، مما يظهر أن لضرورة التكيف مع استقلال المغرب أحكاما.

ختاما، كيفما سبرنا أغوار الدراسات التاريخية المشار إليها أعلاه، أو حتى كتابات في ميدان الشريعة والعُرف أو في اللغويات والآداب، فإننا نجد نفس الصور مترسخة متكاملة ومؤدية إلى نفس «النتيجة الضرورية» و«الحل المنطقي»: العرب قوم غُزاة مُتسلّطون، وبلاد البربر جُبِلت على الخضوع والتبعية، وبالتالي، لا محيد عن الاحتلال الفرنسي ذي الرسالة الإنقاذية التمدينية[1]... لكن، ما إن تبدّى عنف هذه الرسالة العسكري، وطغت سلطتها وصدماتها حتى تهاوت كجذوع نخل خاوية أسطورةُ الغزو الهلالي[2]، وعداء البربر والعرب الوراثي، وأقاويل متهافتة أخرى، كالقول بخطيئة اعتناق

---

(١) انظر محمد ساحلي، *تصفية استعمار التاريخ*، ط. ماسبيرو، باريس ١٩٦٥.

(٢) انظر مثلا: إيف لاكوست، *ابن خلدون*، ط. ماسبيرو، باريس ١٩٦٦ الفصل الرابع؛ جان بونسي، «أسطورة الغزو الهلالي»، في Annales E.S.C، سبتمبر ١٩٦٧؛ كلود كاهين، «ملاحظات حول الهلاليين والترحالية» في: Journal de l'histoire économique et sociale de l'Orient، الجزء XI، مارس ١٩٦٨؛ جاك بيرك، «الهلاليون في المغارب»، ضمن *من الفرات إلى الأطلس*، ط. سندباد، باريس ١٩٧٢، ص ٥٥_٦٧؛ وكذلك لنفس الباحث، داخل المغارب، ط. چاليمار، المغرب ١٩٧٨، ص ١٣_٦٥. أما روجي إدريس، كمؤرخ «محدث»، فإنه لم يفتر عن تكرير قصة «الغزو الهلالي بكل أوصافها ونعوتها المهولة». انظر أطروحته *بلاد البربر الشرقية في عهد الزيريين*، باريس ١٩٦٢، وكذلك مناقضتها من طرف جان بونسي المشار إليه في هذا الهامش، وهو الذي حاول إظهار أن كل عناصر التدهور السياسي والاقتصادي في إفريقية كانت قائمة قبل مجيء الهلاليين، ومنها: قمع الشيعة في عهد الزِّيري، فقدان صِقِلّية واستقلال الحمّاديين، تبنّي جيش العبيد المزاحم لصنهاجة وعرب الفتح الأول، الاستنزاف الجبائي والاستحواذ على التجارة الصحراوية، تحول الفلاحين المعدمين إلى قُطّاع الطرق، إضافة إلى الأوبئة والمجاعات الدورية.

المغارب للإسلام أو القول بسوء طالع هذه البلدان من تفريطها في الإرث الروماني ـ البيزَنْطي... إلخ. وهكذا فإن شروط إنتاج معرفة عن المغرب الوسيط قريبة إلى الواقع التاريخي، متحررة من العمَى الذهني واضطراب البصيرة بالوهم و«الفانْتَزْم»، قد وفّرتها لاحقا دراسات مؤرخ متفتح (وتائب أيضا) كشارل ـ أندري جوليان[1]، ومستشرق متنّور حذِرٍ جاك بيرْك، إضافة إلى ثلّة من الباحثين الوطنيين.

٢ـ في الاستشراق الإسلامياتي

في هذا الباب، يمكن أيضا بإيجاز ذكر بعض الحالات التي اشتهر أصحابها بجديتهم في ميدان البحث والتحصيل، بقدر ما اشتهروا بتورطاتهم في منطق العقد التبشيري والاستعماري، وحتى بإسهاماتهم في سريانه وتطبيقاته.

الحالة الأولى: تتمثل في المستشرق «ماكدونالد» (١٨٦٣ـ١٩٤٣)، الذي سنعود إليه في الفصل التالي لوصف أهم سمات فكره ومنطلقاته. فهذا الكالفيني، البريطاني المولد والنشأة، الأمريكي الإقامة، اشتغل كثيرا بالتبشير المسيحي، وعمل

---

(١) «إن «جوليان» المناضل، يكتب عبد الله العَرْوي، تطوّر مع الأحداث فيما أن «جولْيان» المؤرخ تشبث بأحكام كانت مقبولة قبل ١٩٣٩ وأصبحت بعد عشرين سنة غير مطابقة لوجدان المغاربة» (انظر: *مُجمل تاريخ المغرب*، الدار البيضاء ١٩٩٢، ص ٢٩. لكن هذه الملاحظة كان يحسن تعديلها على ضوء كتاب جولْيان في مرحلته المتأخرة، *المغرب أمام الإمبرياليات* ١٤١٥ـ١٩٥٦، باريس ١٩٧٨.

منذ ١٩١١ مديرا للقسم الإسلامي في مدرسة البعثات المسماة (Kennedy School of Missions) بهارتفورد، ونشط في مجلة (Muslim World) المؤسسة في نفس السنة من طرف مبشرين بروتستان أنجلو ـ ساكسونيين، ولم ينسحب من تلك المدرسة إلا في ١٩٢٦ ولأسباب صحية. وبالطبع كانت هذه المهام التبشيرية التي التزم بها ماكدونالد قد أثرت على فكره واستشراقه بحيث إن كل اجتهاداته أفضت إلى ما صار عنده عبارة عن فكرة ثابتة مترسخة، هي أن المسلمين اليوم محتاجون إلى أن ينقذوا من طرف البعثات التمسيحية النشيطة، ليس على الصعيد الخيري و«الإنساني» فحسب، وإنما أيضا لكي يسترجعوا شعورهم بالغيب والتعالي في إطار ديانة الثالوث المسيحي.

أما الحالة الثانية: فيشخصها «كارل هينرش بيكر» المشار إليه سابقا، وهو ألماني بروتستاني، كان ملتزما بسياسة بلاده الاستعمارية (في إفريقيا الشرقية والجنوب ـ غربية والكامرون والطوغو) ومدرسا في المعهد الاستعماري لهامبورج من ١٩٠٨ إلى ١٩١٣. وهذا العالم ذو النزوع التنظيري الذي سنعود إليه في الفصل اللاحق، قد كان متشبعا بفكرته القائلة بأن معيار فهم وتقييم الظواهر الثقافية للديانات الثلاث لا يوجد إلا في إنسية الحضارة الإغريقية. ولو أن بيكر ترك فكرته هاته في إطارها النظري العام، لظلت قابلة للبحث المقارن والمداولة الموسوعية، غير أنه بات يصرِّفها في ما يشبه التبشير بالأربنة européanisation ذات الأصل اليوناني ـ المسيحي؛ فهو يقول في إحدى طلعاته: «إن الشعوب الغربية (انطلاقا من

عصر النهضة) قد صارت تعي بأن لباس الترهب الذي تزينت به في القرون الوسطى قد أتاها من الشرق، فأنشأت عالما جديدا لا يقوم فيه العنصر الشرقي إلا على ملامح غير دالة. أما الشرق، فما كان له أن يتخلص من رؤيته للحياة والعالم، ولدت ونشأت عنده. وحتى اليوم، فإنه مازال مأخوذا في شباك العصر الوسيط»[1].

فالواجب إذن على ضوء هذا الاستخلاص، هو أربنة الإسلام بأسرع ما يمكن، ذلك لأن مستقبل هذا الأخير، حسب توقع بيكر: «لايقوم إلا في تكيفه مع حياة الروح الأوروبية، وإلا فإن أيامه معدودة»[2]؛ كما أن هذه الأربنة تلبي، من جهة أخرى، مصلحة ألمانيا الوطنية في مستعمراتها الإفريقية، نظرا لكون الإسلام يتوافق و«عقلية» الزنوج وفطرتهم، وهذا ما يكشف عنه بيكر بصريح العبارة في محاضرة ألقاها تحت رئاسة «الاتحاد الاستعماري الفرنسي» في باريس سنة ١٩١٠، إذ يعلن قائلا: «إن حضارة الإسلام متفوقة على حضارة الأهالي [السود]، كما أن حضارتنا متفوقة على الأولى. وجريرة هذا الواقع الأخير ليست على الإسلام، بل إنه نتيجة تدني الأجناس التي صنعته. ولهذا كانت الحضارة الإسلامية أكثر تطابقا مع ذهنية الزنجي من حضارتنا»[3].

وفي سبيل إحسان التغلغل الاستعماري في مناطق إفريقيا

---

(١) يذكره وردنبورغ في كتابه *الإسلام في مرآة الغرب*، المرجع المذكور ص ٩٣.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠٨.

(٣) انظر بيكر، *الإسلام واستعمار إفريقيا*، ط. باريس ١٩١٠، ص ٩١.

السوداء ذات الأغلبية المسلمة، أي في بلاد قبائل البول والهاوسا، نرى بيكر لا يدخر جهدا في إسداء النصائح وإعطاء التوجيهات التي تدور كلها حول ضرورة التفاهم عبر ـ القارّي بين القوى المستعمرة، وإغراء القواد والعلماء المسلمين إداريا وماديا، وخلق جزر مسيحية قوية كقواعد للنشاطات التبشيرية... إلخ. ويختم جازما ومفصحا عن عقيدته الراسخة: «إن تفاهما حول موقف موحد بإزاء الإسلام هو في صالح الحكومات. أما الخوف من إمكانية إقدام قوى عظمى على التحالف مع الإسلام للحد من مخططات قوى أخرى، فلا يظهر لي قائما على أساس من الصحة، لأن تضامن الإسلام إن هو إلا وهم، أما تضامن الجنس الأبيض فهو واقع»[1].

وأما الحالة الثالثة: فيمثلها المستشرق الهولندي البروتستاني «سنوك هرخرونيه»، المذكور سالفا، الذي عمل لمدة تزيد على ثلاثين سنة كخبير لحكومات بلاده في الشئون الإسلامية، بحيث إنه ساهم في تخطيط سياستها الاستعمارية بأندونيسيا، وعين رسميا (مارس ١٩٨١) في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية بوصفه مستشارا في اللغات الشرقية والشريعة الإسلامية. وبمقتضى هذا التعيين، انتقل سنوك ـ هرخرونيه إلى أتيه ءُيمو بسومترا (بالجزر الهندية الشرقية) قصد مساعدة حاكمها في ترويض سكانها المتمردين على الهيمنة الاستعمارية، بفعل تأثرهم بالدعوات الإسلامية المنتشرة. وقد تمكن هرخرونيه من إعداد تقرير مفصل

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٤.

عن تلك المنطقة سلمه إلى حكومته في ماي ١٩٨٢، بعد أن انتهت مهمته في فبراير من السنة نفسها. والتقرير عبارة عن إخبار ميداني دقيق حول الحركات السياسية والدينية في أتيه Atjeh، صلح لصاحبه كمادة خام لتحرير كتابه ذي الجزءين «أهل أتيه» (De Atjehers) [1]. ويُعترف لمستشرقنا العالم بالفضل في إتمام تهدين أتيه الذي بدأه الجنرال فان هوتس، إذ مما يرويه بوسكي في تقديم أعمال سنوك هرخرونيه المختارة أن هذا الأخير كان قد عرض على سلطات بلاده، في سبيل تحقيق ذلك الهدف: «أن يذهب إلى أتيه المتمردة متنكرا في حال جندي هارب من الخدمة في الجيش الاستعماري الهولندي، غير أن عرضه هذا لم يُقبل لما يحويه من مخاطر على حياته...»[2]. فأي إخلاص نضالي أكبر من هذا؟! ولم ينقطع هذا العالم والسياسي عن إرشاد حكومات بلاده إلا في ١٩٧٢، وذلك بعد أن استشعر نمو الحركات الوطنية الأندونيسية واستفحال أحوال العلاقات الدولية.

إن كثافة نشاط سنوك هرخونيه في خدمة وطنه تنعكس في عدد استشاراته الحكومية الهائلة، التي بلغت ١٤٠٠، لم ينشر منها إلا ٢٢٥. والذين اطلعوا على عينات منها رأوا أنها ترسم حقا لهولندا سياستها الإسلامية وتوجهها نحو قواعد أساسية، هي: معارضة الإسلام «المتحجر» وشريعته المكتوبة «المتكلسة» بالتركيز على

(١) نشر الجزءان على التوالي في بتافيا (١٨٩٣) وليدن (١٨٩٤).

(٢) انظر سنوك هرخرونيه، *أعمال مختارة* (بالفرنسية والإنجليزية)، نشرها بوسكي وشاخت، ليدن ١٩٥٧، ص XVIII.

أعراف وعادات السكان المحليين، ثم مساندة طبقة النبلاء المهيأة أكثر من سواها لاستيعاب الحضارة (الغربية) المتفوقة، وأيضا إنعاش وتطوير التعليم الغربي ودمج الأندونيسيين في الإدارة[١]. وهذه السياسة التي قصد بها توحيد الأندونيسيين بالهولنديين في ما يسميه «أسرتنا الوطنية الكبرى»، هذه السياسة الاشراكية «التمدينية» التي وسمها صاحبها بالأخلاقية والعقلانية (!) قد كان يصدر فيها عن شعور حاد بمركزية الحضارة الأوروبية وتفوق أنموذجها. فهو يكتب مثلا: «إن سيطرتنا لا بـد لها أن تبرر بدخول الأهالي في حضارة أكثر تفوقا. ويلزم أن ينالوا تحت قيادتنا مكانة بين الشعوب تستحقها خصالهم الطبيعية»[٢]. وكان يرى أكبر حائل أمام هذا المشروع متمثلا في الدعوة الإسلامية، فَيُقَيِّم هذا «الوباء والخطر الداهم»، حسب تعبيره، بحيث إنها صارت، مع نداءاتها إلى الجهاد، عبارة عن كابوس يؤرقه ويفسد عليه رؤاه وعروضه في مجال ضم المستعمرات الشرقية للمملكة الهولندية «الوطن الأم». وهكذا ارتأى أنه بقدر ما يجوز مهادنة الإسلام الديني، وحتى المجتمعي، فإنه يلزم معارضة الإسلام السياسي بـ«رفض حازم».

أخيرا، إن المشكل، سواء في الاستشراق القطري أو في الاستشراق الإسلامياتي، ليس في أن تستلب المستشرقين إكراهاتُ أزمنتهم وجاذبيتها السياسية، ولا حتى في أن ينيروا

---

(١) انظر بوسكي في *السياسة الإسلامية والاستعمارية لهولندا*، ط. هارطمان، باريس (د.ت)، ووردنبورغ، الإسلام في مرآة الغرب، مرجع مذكور، ص ٢٦ ومايليها.

(٢) يذكره وردنبورغ، نفس المرجع، ص ٢٠١.

الآلة الاستعمارية بعلمهم ومهاراتهم، بل المشكل يقوم في كونهم يقضون سواد أعمارهم من غير أن يعوا استلابهم، أو أن يراجعوا بالتمعن والنقد التزامهم الذهني والعملي بالعقد الاستعماري. ولا يتعلق الأمر هنا بعجزهم عن القفز خارج عصورهم، بقدر ما يتمثل في قصورهم عن إدراك «معنى التاريخ» أو تصحيح أفكارهم ومواقفهم في الاتجاه الأصوب والأعدل ـ كما حصل هذا فعلا لقلة قليلة منهم إبان المرحلة الاستعمارية نفسها ـ حتى إن ذلك القصور قد تحول عند البعض إلى ما يشبه العمى المعرفي والتاريخي.

الفصل الثالث

في مرآة الاستشراق التقليدي

تحتل الإسلاميات (أو الإسلامولوجيا) مركز الصدارة في الاستشراق التقليدي، وهذا الواقع قد يمكن حصر عوامله الذاتية كما يلي:

ـ الشعور بالضيق والتذمر لدى فئات من المستشرقين بإزاء ما تعرفه مجتمعاتهم الأصلية من اكتساحات إلحادية وعلمانية منذ عصر الأنوار والثورة الفرنسية، فكان للشرق كمهد للديانات التوحيدية أن تبدى لهم كأحسن رقعة يمكنهم السفر إليها والاهتمام بها، من جهة للحفاظ على وعيهم الديني متوقدًا معبأً، ومن جهة أخرى لإظهار الإسلام كدين تمكن أكثر من سواه، بفضل تاريخيته وتوفيقه بين المادي والروحي، من خلق مدينة إسلامية بكل مقوماتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. وهكذا ظهر الشرقي لهؤلاء المستشرقين كإنسان ديني بطبعه لا يقبل ولا يحق له أن يقبل بإلحادية الرجل الغربي وعلمانيته، ولا بنمط حياته المادية، سواء

كان هذا النمط رأسماليا أو شيوعيا (ماكدونالد، چيب، ماسينيون، كوربان، چاردي، أنا ماري شيمل وبعض المستشرقين الهاوين كچارودي وهونكه... إلخ).

ـ السعي إلى محاورة الإسلام من موقع المحورية المسيحية، وذلك قصد ترويضه واحتوائه، أي رده في آخر التحليل إلى دين المسيح كما يرد الفرع إلى الأصل (بيكر، ماكدونالد). ونرى بعض المستشرقين من أصحاب هذا التوجه يكدون في تعيين الإسلام الحق ضمن صوفيته، وفي إظهار كيف أن وجوها من التصوف الإسلامي البارزين عاشوا وماتوا بنحو ما على دين الصليب (آسين بلاثيوس، لوي ماسنيون، وغيرهما).

ـ معاداة الإسلام على اعتبار أنه دين تلفيقي قام وانتشر بالغزو وحد السيف، وتميز أكثر من سواه من الأديان بالروح الرجعية المتحجرة، المعارضة إما لروح المسيحية (لامنس)، وإما للعلم والتقدم (رينان الذي لا يلزم لتوجهه العنصري أن ينسينا جدية كتاباته وتميزها عن المصنفات السجالية التشهيرية)[١].

إن الاستشراق الإسلامياتي، بالرغم من اختلاف أصنافه من حيث البواعث والمقاصد، يلتقي كله عند استعمال مناهج متقاربة، تعطي السيادة للتحاليل الثيولوجية والفيلولوجية، وتهدف إلى تثبيت

---

(١) كما هو الحال عند بعض الدارسين غير المتخصصين أمثال كيمسون Kimson صاحب *باتولوجيا الإسلام ووسائل تحطيمه*، باريس ١٩٨٧، أو أوستري Austry، *الإسلام أمام النمو الاقتصادي*، باريس ١٩٦١... إلخ.

موضوعها ضمن طبائع ووظائف قارة منمطة. وهنا بالذات تقوم معاطب ذلك الاستشراق وهفواته، وقد يمكن تلخيصها كالتالي:

ـ بقدر ما انخرط مستشرقو الإسلاميات في صميمية النظام الإسلامي، فإنهم غالبا ما فرطوا في ضمانات الموضوعية في التحليل (كتقدير الكل العضوي واعتبار العوامل التاريخية المحايثة الفاعلة). وهذا التفريط نتيجة لازمة لكل تصور ماهوي اختزالي يحصر الإسلام في هذا المرفق «الجوهري» أو ذاك (اللغة أو الفقه أو التصوف)، ثم يعلي أو ينقص من شأنه كعطاء، وهذا على حساب تاريخية الموضوع وبنيته. وحتى عندما يؤكد بعضهم كـ(فولناي أو جولدسيهر أو سنوك هرخرونيه) على الإسلام كدين سياسي أو دنيوي séculier فلفرزه عن دين موسى ودين المسيح وإبراز أن انتشاره لم يتم بفضل سلطته الروحية وحدها، وإنما أيضا (أو بالأحرى) بنضالية رسوله وتصريف القسر والعنف.

ـ وبقدر ما انتفع أولئك المستشرقون من تكوينهم المزدوج ومن إيجابيات المنهج المقارن، فإنهم ذهبوا في وصفهم للإسلام إلى اعتماد منطق البحث عن الأشباه والنظائر وردها إلى أصول مؤثرة متواترة، وهذا يترجم عمليا بافتراض أفضلية السابق على اللاحق، بل وبقصور المتأخر عن المتقدم. وفي إطار هذا المنطق نرى كيف اجتهد بعضهم في عد وإفراز النقائص في تكوين الذهنية الإسلامية، كضعف القدرة التخييلية والتجريدية وانعدام الشعور بالنسق والقانون (رينان، سميث، لورانس، ماكدونالد، چيب...)،

أو العجز عن إدراك طابع المعرفة اللانفعي (فون غرونباوم) وعن تحصيل العلم والتقنية والعقلنة (أبيل، بوسكي...).

- وبقدر ما توفق «إسلامولوجيون» مرموقون في أن ينزلوا ضيوفا على الماضي العربي والإنسان الإسلامي، فإنهم اغتربوا عن صيرورة العالم الإسلامي وعن حاضره، ومالوا إلى تسيير ذلك الماضي، بل وإلى تحويله إلى شبه مطلق يعللون به ويقيسون حياة المسلمين الأحياء ومواقفهم. ومن هنا كان خطاب بعضهم عن بنية structure الإسلام الدينية والإجتماعية.(جيب، ليفي...)، أو عن ناظمه الجامع اللامتغير pattern, holistic culture (فون غرونباوم)... إلخ.

* * *

يحسن الآن أن نرى كيف تعمل تلك المعاطب مجتمعة متعاضدة، وهذا من خلال موضوعات معبرة عن الفكر الاستشراقي التقليدي، وعن توجهاته وخلفياته التي يعبئ لها كل ما أوتي به من معارف ومناهج.

١ـ عود إلى إرنست رينان كحالة عداء معلن

«الإسلام والعلم» هو عنوان محاضرة ألقاها رينان في جامعة السربون أواخر مارس ١٨٨٣. ويمكن تلخيص محاورها كما وقعت في مدارك منتقديها من المسلمين على وجه التحديد:

«(أ) أخطأ المؤرخون في قولهم: علوم العرب، وفنون العرب،

وتمدن العرب وفلسفة العرب، مع أن هذه الأشياء نتاج الأمم غير العربية أكثر مما هي للأمة العربية. فالتمدن معظمه من نتاج الفرس، والفلسفة أغلبها من نتاج النصارى النسطوريين والوثنيين الحرّانيين. والفلاسفة الذين ظهروا في دولة الإسلام، كـ(الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد)، لم يكن منهم عربي خالص إلا الكندي، وبالتالي فنسبة الحضارة والمدنية والعلم والفلسفة إلى العرب خطأ وعدم دقة في التعبير.

(ب) إن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، بل هو عائق لذلك، لما فيه من اعتقاد بالغيبيات وخوارق العادات والإيمان التام بالقضاء والقدر. ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهد أو أحرقت كتبه أو كان في حماية خليفة أو أمير مؤمن في الظاهر غير متدين في الباطن؛ ومع ذلك فما وصل إليه هؤلاء في الفلسفة ليس له قيمة كبيرة، فهو ليس إلا فلسفة اليونان مشوهة، والفلسفة التي أخذها الأوروبيون عن المسلمين في إسبانيا كانت فلسفة رديئة الترجمة، مشوهة الأصل، لم تستفد منها أوروبا الفائدة الحقة إلا بعد ترجمتها ترجمة جديدة من منابعها الأصلية. ومع هذا يقول رينان: «إن في دين الإسلام تعاليم ومبادئ عالية القيمة، رفيعة المقام، وما دخلت في حياتي مسجدا من مساجد المسلمين إلا شعرت بجاذبية نحو الإسلام، بل تأسفت ألا أكون مسلما...»[1]

---

(١) في البدء وردت محاضرة رينان ورد الأفغاني عليها في Journal des Débats مارس، ١٨٨٣ وعرّب المقتطفات أعلاه أحمد أمين في *زعماء الإصلاح*، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت) ص ٨٦ ـ ٩٣.

ولكن الإسلام حجب العقل عن التأمل في حقائق الأشياء. وعقول أهل البلاد الإسلامية قاصرة، وما يتميز به المسلم هو بغضه للعلوم واعتقاده أن البحث كفر وقلة عقل لا فائدة فيه.

(جـ) العنصر العربي بطبيعته أبعد العقول عن الفلسفة والنظر فيها، فالزمن الذي كان يسود فيه العنصر العربي ـ وهو عهد الخلفاء الراشدين ـ لم تكن فيه فلسفة، ولم يظهر البحث العلمي ولا الفلسفة إلا حين انتصر الفرس ونصروا العباسيين على الأمويين وسلموهم زمام الملك، ونقلوا الخلافة إلى العراق مهد التمدن الفارسي القديم».

وقد كان رئيس البعثة المصرية بفرنسا الأستاذ مِسْمِر Mesmer سباقا إلى الرد على المحورين الأولين بحجج تبناها شباب مسلمون في باريس وكلفوا من يعرِّبها هي ومحاضرة رينان، وهذا كله استجابة لفرض «الذب عن الدين» و«حب الوطن»[!]. أما الرد المهذب جدا للشيخ جمال الدين الأفغاني المنشور بالفرنسية في نفس الجريدة التي نشرت فيها محاضرة رينان، فقد حصر هذه الأخيرة في مسألتين رئيستين: الأولى، أن الديانة الإسلامية كانت ـ بما لها من نشأة خاصة ـ تناهض العلم؛ والثانية، أن الأمة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة ولا للفلسفة... نعرف إجمالا ردود مفكري الإسلام المحدثين، انطلاقا من الأفغاني، على المسألة الأولى، والتي تقصد كلها تبرئة ساحة الدين الإسلامي من تأخر المسلمين في مجال العلم والتقنية... إلخ، لكن معالجة الإمام للمسألة الثانية فيها تستحق التذكير، لما فيه من تدقيق وتصويب:

«يسلم مسيو رينان بأن البلدان الإسلامية في غضون خمسة قرون من سنة ٧٧٥م إلى أواسط القرن الثالث عشر كانت تحتوي علماء ومفكرين عظاما، وأن العالم الإسلامي إذ ذاك كان يفوق العالم المسيحي في الثقافة الذهنية إذ يقول: إن أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا كنابهي السياسيين من أصل حرّاني، أو أندلسي، أو فارسي، أو من نصارى الشام. ولست أريد أن أغمط علماء الفرس صفاتهم الباهرة، ولا أن أغض الطرف عن الدور الجليل الذي لعبوه في العالم الإسلامي، ولكن أرجو أن يسمح لي أن ألاحظ أن الحرّانيين كانوا عربا، وأن العرب لما احتلوا إسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم بل ظلوا عربا، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرّانيين، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي «الصابئة» ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية، وقد كانت أكثرية نصارى الشام عربا غسانيين اهتدوا بهدي النصرانية. أما ابن باجة، ابن رشد، وابن طفيل، فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندي بدعوى أنهم لم يولدوا في جزيرة العرب، وخصوصا إذا اعتبرنا أن لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها»[1].

وأتى رينان برد لبق على رد الأفغاني، فكشف عن آخر أوراقه بتصريحين عاديين تنطفئ بهما جذوة حماسه النقدي المغالي، وهما: «[...] ولكن أريد من المسيحيين والمسلمين المتنورين

---

(١) نفس المرجع.

أن يهتموا بالعلم اهتماما لا تعوقه العقيدة، وقد تم هذا في نصف البلدان المسيحية، ونرجو أن يتم مثله في الإسلام»؛ إلى أن يختم قائلا: «إن الإسلام في النصف الأول من وجوده لم يحُل دون استقرار الحركة العلمية في الأراضي الإسلامية، ولكنه في النصف الثاني خنق الحركة العلمية وهي في حظيرته، فكان هذا من سوء حظه»(١).

هناك في نص رينان، كما في كل نصوصه عن الإسلام والساميين عموما، خدع مبثوثة، يجدر اليوم بالباحث أن يلحظها ويتجنب الوقوع فيها حتى تعود إلى الصورة التي تليق بها، وهي صورة المغالطة والتناقض. ومثل هذا السلوك قد يعفينا من ملاحقة الأحكام المعادية المثيرة في النص الريناني واستفراغ الجهد للرد عليها ودحضها، كما هو فعل جمهرة الإسلاميين والسلفيين. ويمكن اختصارا إرجاع تلك الخدع إلى اثنتين:

١.١. الخدعة الفيلولوجية

يعيب بعض المنتقدين على المستشرقين عامة كونهم ينحبسون في تخصصاتهم الضيقة حول الشرق، فلا يكون لأعمالهم وقع على اهتمامات العصر النظرية والمنهجية المتداولة بين العلماء والباحثين في قطاعات معرفية غير شرقية. وإن كان هذا النقد يصح على كثير من المستشرقين، فإنه غير ذي موضوع في حالة إرنست

---

(١) رينان، *خطب ومحاضرات*، باريس (د.ت) ص ٣٧٥ـ٤٠١ و٤٠٢ـ٤٠٣.

رينان، الذي وسع دائرة أبحاثه إلى تاريخ الأديان الكبرى واللغات السامية، ونظّر لمنهجه المستوحى أساسا من المنهج الفيلولوجي المقارن.

لا مراء في أن فقه اللغة قد حقق طوال القرن التاسع عشر إنجازات مهمة، منها تصنيف اللغات إلى مجموعات أو أسر تعود كل واحدة منها إلى مرجع ـ أساس، ومنها اكتشاف أسبقية السنسكريتية على العبرية كأصل أول للغات الهندو ـ أوروبية، ومنها أيضا، على صعيد فلسفي عام، تنحية التفاسير الثيولوجية لنشأة اللغات... غير أن ذلك الفقه، وهو يكثر من تشغيل نحوه المقارن، قد صرف البعض، ومنهم رينان، إلى إدراج أحكام الكينونة والقيمة في دراسة ومقارنة اللغات السامية واللغات الهندو ـ أوروبية، والتقرير بالتالي بتفوق هذه على تلك.

لقد ساد عند جمهرة الفيلولوجيين نزوع معلن أو مستور إلى تعريف الأمم بلغاتها وتعريف اللغات بمعانيها الأصلية والاشتقاقية، فكثر الاحتفال لديهم بالمفردات كذوات حية، وحتى بشواذها ووقائعها الجزئية. فكلمة عرب مثلا، من اللغويين المستشرقين من يرى أنها مشتقة من أصل عبري يعني الترحل والعيش غير المنظم أو القار؛ ومنهم من يراها بنفس المعنى مشتقة من عَبَرَ، أو يكرر ما قاله العرب الأوائل: عَرَبَ أي بدا، ومنها أعراب وبدو. وعلى ضوء هذه الاشتقاقات يحررون المقالات عن العلاقات العضوية الحتمية بين طبيعة الصحراء العارية الرتيبة وبين ذهنية العرب الفطرية، «الذرية» والضعيفة الخيال... إلخ. أما كلمة إسلام فسيلح الفيلولوجيون

على فعل أسلم بمعنى خضع وفوض أمره وتوكل، ثم يميلون بالكلمة إلى التعصب للعقيدة وتحكيم السيف في نصرتها... إلخ. وهكذا يتيح المنهج الفيلولوجي لمتبنيه أن يحددوا الأشياء كما يتصورونها بكلماتها: العرب كعرب الجمل والخيمة، والإسلام كدين خضوع واستسلام من جهة، ودين تعصب وعنف من جهة أخرى. وهكذا يسلكون، مخطئين رؤية معاني الكلمات التداولية، وبالتالي تضميناتها ودلالاتها التاريخية، تلك المعاني والتضمينات التي تؤكد عليها حتى المعاجم والقواميس العربية المشهورة حين تكشف إلى جانب دلالات الألفاظ الصوتية والصرفية عن دلالاتها الاستعمالية والاصطلاحية.

٢-١-الخدعة العلموية

المنهج الفيلولوجي عند رينان في كتابه (*مستقبل العلم* عنوان للفكر الحديث)[١]، أي للعقلانية والنقد والليبرالية... وقد تبدى في فورة الحماس الوضعاني والعلموي السائد في القرن التاسع عشر كمنهج مخبري يقوض الفكر الغيبي، من حيث إنه يضاهي الفيزياء روحا ويتعامل مع أجسام الكلمات كما يتعامل هذا العلم مع الأجسام الفيزيائية. وإذن فتشريحاته وتعاريفه التي تصف الأشياء وتفسرها بكلماتها، لا مجال للطعن أو الشك فيها ما دامت علميتها قائمة في محسوسيتها ومخبريتها(!).

---

(١) انظر رينان، *مستقبل العلم*، في *الأعمال الكاملة*، ط. كالمان-ليفي باريس، ١٩٥٨ جـ٨ ص ٨٤٧.

العلم وقد تحول إلى مطلق، والإيمان به وقد ترسخ كعقيدة لا ريب فيها، هذا ما يطبع الشق العقلاني من توجهات العصر، إلى حد أن الإيمان الوضعاني بالعلم عند مفكرين كـ«أوجست كونت» (A. Comte) و«رينان» قد قام كمذهب أو «ديانة جديدة» على التفاؤل الطوباوي والنزعة التبشيرية. «فالعلم، كما يسجل رينان، روح كل مجتمع، لأن العلم هو العقل. إنه يخلق التفوق العسكري والتفوق الصناعي وسيخلق يوما التفوق الاجتماعي، وأعني به حالة مجتمعية بإمكانها أن توفر قدرا من العدل ينسجم مع جوهر الكون. إن العلم يضع القوة في خدمة العقل»[١]. لكن هذه الدعوة العلموية التي ظهرت من بعد حدودها ومعاطبها لم تكن في تصور رينان تتوجه إلى كل الأمم والمجتمعات، طالما توجد بين هذه الأخيرة فروق درجية وطبيعية في قدرات تقبل العلم وممارسته. فعلى هديٍ من نظريات جوبينو Gobineau العنصرية آمن رينان بتفاوت الأجناس البشرية وتفوق بعضها على بعض، وذهب بتأثير من علمويته إلى التحدث عن هذا التفاوت كما لو أنه يعاين علميا قانونا «لا ديمقراطيا» في الطبيعة والمجتمعات. وهكذا «رأى» قياسا إلى جنس الآريين المتفوق أن الساميين «تركيب combinaison متدنٍّ للطبيعة الإنسانية»[٢]؛ وسجل شارحا: «إن الجنس السامي، كما نرى، ليبدو لنا في كل شيء، كجنس ناقص بفعل بساطته نفسها. فإن

---

(١) محاضرة *الإسلام والعلم*، ط. كلمان ـ ليفي، باريس ١٨٨٣، ص ٢٣.

(٢) *التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية*، في *الأعمال الكاملة*، ط. كالمان ـ ليفي، باريس ١٩٤٧ـ١٩٦١، ص ١٥٤.

أمكنني القول: إنه، مقارنة بالعائلة الهندو ـ أوروبية، بمثابة ترميد أولي قياسا إلى الرسم التشكيلي أو ترتيل ديني قياسا إلى الموسيقى الحديثة؛ إنه يفتقر إلى ذلك التنوع والثراء وذلك الفيض الزاخر من الحياة الذي هو شرط إمكان الكمال. مثلُ الأمم السامية كمثل الخلائق القليلة الخصب، التي لا تحصل بعد طفولة متأنقة إلا على رجولة سيئة، فهي تبلغ منتهى تفتحها في بداية عمرها، ولا يعود لها دور في طور نضجها»[1].

انطلاقا من هذا الخيار القائم على فكرة مسبقة لا أساس لها من العلم، تصبح كل الأحكام السلبية على العرب ودينهم وثقافتهم ممكنة ومترقبة. فالمسلم هو هذا الكائن الذي يحيط بعقله وإدراكاته سياج حديدي من الغباوة والكبرياء؛ و«الإسلام كان مضرا بالعقل الإنساني»[2]؛ و«مايميز المسلمين جوهريا هو كره العلم واقتناعهم بأن البحث عبثي، سخيف وقريب إلى الكفر»؛ و«الإسلام، لما أن قتل العلم، فقد قتل نفسه بنفسه، وحكم عليها في العالم بدونية مطبقة»[3]؛ و«الأجناس الترية والبربرية [المسلمة] أجناس ثقيلة، عنيفة ولا روح لها»[4]، إلى غير ذلك من الأحكام السالبة التي لا تستحق ردودا معاكسة بقدر ما تحتاج إلى تشييئها أو موضعتها بحيث تشهد على ذهنية أوروبية في القرن التاسع عشر، أدى بها

(١) انظر *الأعمال الكاملة*، المرجع المذكور ٨، ص ١٥٦.
(٢) *الإسلام والعلم*، المرجع المذكور، ص ١٩.
(٣) نفس المرجع، ص ٢٠.
(٤) نفس المرجع ص ١٦.

التعصب للوضعانية والعلموية إلى اقتراف مغالطات وتناقضات تظهر اليوم متعرية جلية.

ففي مطلع المحاضرة المذكورة «الإسلام والعلم» يبدو رينان ميالا إلى التقليل من شأن العرق، على اعتبار أن أهميته لا تظهر إلا في بدء التشكلات الحضارية، فيقول مؤكدا: «نحن الفرنسيين، مثلا، رومانيون من حيث اللغة، وإغريق حضاريا، ويهود دينيا»؛ غير أنه ينتقل من هذه *المقدمة* المقبولة تاريخيا إلى استفراغ الجهد في كسر أبواب مفتوحة من قبل تفنيد «المزاعم» المتضمنة في هذه الكلمات: «علم عربي»، و«فلسفة عربية»، و«فن عربي»، و«علم إسلامي»، و«حضارة إسلامية»، كأن العرب يقولون بصوت واحد: إننا اخترعنا العلم والحضارة أو إننا السباقون إلى كل شيء، أو كأن نخبهم لم تكن ترد وأحيانا تبالغ في رد أشياء كثيرة إلى الإغريق، حتى أن ابن رشد كان ينعت أرسطو بالمعلم الأول الذي «كمل عنده الحق»، وأن ابن خلدون عنون نصا في *المقدمة* هكذا: «في أن جملة حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم». (وابن رشد وابن خلدون كلاهما عربي إلى أن يثبت العكس). ونرى رينان على ضوء إشكاليته المزيفة يقرر: «هذا العلم الذي يُزعم أنه عربي، بماذا هو عربي حقا؟ إنه كذلك باللغة، وليس بشيء آخر غير اللغة»[1]، والحق أنه يكفي ذلك العلم أن يكون عربيَّ اللسان حتى يصير وعاؤه وقوامه كذلك؛ أما الفلسفة فلم تكن «لدى الساميين غير استعارة خارجية

---

(١) نفس المرجع، ص ١٤.

صرفة خالية من كل خصب، وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية»[1]؛ ثم يعود رينان إلى منطلقه الثابت أو حكمه «الكينونتي» القائل بأن لغة العرب التي هي أساسا لغة أدب وخطابة عاجزة تماما عن أن تكون لغة التأمل الفلسفي والبحث العلمي، بل إنه يذهب إلى حد التأسف لكون العرب كانوا هم نقلة التراث اليوناني، من فلسفة أرسطو المشائية وهندسة أقليدس وطب جالينوس وفلكيات بطليموس، بدل أن يقوم البيزنطيون أنفسهم بذلك، فيكتب: «آه لو كان البيزنطيون أقل غيرة على كنوزٍ ما كانوا إذ ذاك يقرأونها [...]، إذن لما احتيج إلى ذلك المعبر الغريب الذي جعل العلم الإغريقي يأتينا في القرن الثاني عشر مرورا بسوريا وبغداد وقرطبة وطليطلة»[2].

هكذا إذن كان يعمل رينان: بتسمير الثقافة وتعبيدها، من خلال منهجه الفيلولوجي، في جواهر أنطلوجية لا تتغير، وفي مفهوم العرق الذي يميز به بين أجناس تصنع الحياة والتاريخ وأخرى عقيمة لا تعلم ولا تبدع... فكان كلما تدخل في قضايا الحاضر أحدث الخلل في فهمه، ونطق بما ينسجم مع مطامح أوروبا في التوسع والهيمنة. وهكذا رأى أن تأخر المسلمين حاضرا ليس مجرد مرحلة انتقالية هي من نتاج السيرورة التاريخية، كما أقر بهذا من قبله حتى فولتير وكوندورسي، بل إنه يعود إلى طبيعة الإسلام نفسه من حيث كونه بعيدا كل البعد عما يسميه رينان العقلانية والعلم... إلخ.

---

(١) انظر *ابن رشد والرشدية*، تعريب عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧، ص ١٥.

(٢) *الإسلام والعلم*، المرجع المذكور، ص ١١.

لقد كان رينان، كمعظم معاصريه الوضعانيين، مشدودا أيما شد إلى «إيديولوجيا» عصره كما إلى مسبقاته وأوهامه، بحيث لم يدر في خلده ـ رغم تكوينه الفلسفي ـ أن يأخذ بعدا نقديا، بالمساءلة والشك، حيال النظرية المعرفية الشائعة من خلال مناهجها ومقولاتها، أي الفيلولوجيا والوضعانية العلموية. وهنا بالذات تكمن الحلقة الضعيفة في فكره ومواقفه، التي ظهرت للعيان حتى قبيل وفاته.

٢ـ چيب وآخرون واستمرار النظرة الكينونتية

لا يظهر أن صورة العرب والإسلام عموما عند كثير من مستشرقي أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من العشرين قد عرفت تحولا إيجابيا أو تقدما نوعيا، قياسا إلى كتابات رينان وتوجهاته. ورغم أن النظرة العرقية المكشوفة قد خفت وطأتها أو بارت، فإن المقاربة الاستشراقية، على أساس الوصف الكينونتي والتنميط اللاتاريخي، ظلت هي العاملة بقوة في نصوص دارسين كثيرين، من أشهرهم چولدسيهر وماكدونالد وچيب، وكلها نصوص تنتهي إلى أحكام عامة مترسخة حول طبيعة العرب والإسلام، فيتأثر بها ويؤكدها الباحث الأنثروبولوجي (وليام روبرتسون سميث) أو الضابط المحارب (لورانس).

لعل أكثر أولئك المستشرقين علما وأقلهم تهافتا وسجالا هو البحاثة المجري إينياس چولد سيهر I. Goldziher الذي يرى

أن «الإسلام يتراءى تاريخه الداخلي في الطرق التي شرحت بها نصوصه المقدسة»[1]؛ ولهذا انقطع إلى الاهتمام بأدبيات الحديث والتفسير[2]، وبما أفرزته من تيارات مختلفة، مما قاده إلى أن يهتم بدراسة الفقه ويبحث أساسا عن موافقات نسقه مع مقاصده الدينية الأصلية، مدرجا مفهوم الرأي في الشكل المنطقي للقياس[3]، وغير آبه بتطبيقات الفقه العملية الوقتية ولا بتأزم علاقاته بالواقع التاريخي المرتج.

إن جولدسيهر، الذي ما كان له أن يعتني بدراسة الإسلام المعاصر، قد ظل، طوال مساره الإسلامياتي، يعطي الأسبقية المطلقة للنص الديني، على أساس أنه مكوِّن جوهريا من الانفعال الروحي البدئي، المتجلي في شعور التعلق بالقوة الإلهية والخضوع لها، أي بالتحديد في مفهوم الإسلام من حيث معناه اللغوي والوظيفي.

---

(١) انظر كتابه، *العقيدة والشريعة في الإسلام*، الترجمة العربية، ط. دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى، ببغداد ١٩٥٩، ص ٦٧.

(٢) رغم أن معرفة جولد سيهر في «علوم التفسير» متينة وواسعة، إلا أنه لا يتوفق كثيرًا في مجال إنتاج الأفكار والفرضيات. فمثلًا فكرته القائلة بإمكانية إعادة ترتيب السور حسب مقدمة التناقض بين التسيير والتخيير، هذه الفكرة تلغي المعيش الديني وتركن بالتالي إلى الشكلانية المجردة... ولقد كان الأشعري (الذي لا يتعاطف معه جولد سيهر) محقًا حين أدخل العامل الزمني لتفسير أو فك التعارض بين الآيات التي تبدو صوريًا متناقضة، (انظر كتابه *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*، نشر مكارثي، بيروت ١٩٥٣، ص ٣٥ وما يليها).

(٣) نقرأ في كتابه *الظاهرية*، الترجمة الإنجليزية: «في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، قد رأينا ظهور قرارات اتخذت بمقتضى الرأى على نحو غير محدد وبدون منهج ولا نسق. وفي حقبة لا حقة فقط اكتسى الرأي شكلًا محددًا يأخذ الشكل المنطقي للقياس...» (انظر طبعة ليدن، ١٩٧١، ص ١١).

وهذا التوجه الذي يتصور النص قادرا على إنتاج التاريخ والواقع لا يمكن وسمه إلا بالمثالي وحتى باللاتاريخي.

نفس التوجه نلقاه عند الإنجليزي ـ الأمريكي دوكن بلاك ماكدونالد D.B. Macdonald (المذكور سابقا)، وبشكل متطرف يخدم أغراضا تبشيرية مبيتة. فهذا المستشرق يرى أن معاطب الموقف الديني في حياة الإسلام: «تكمن في العجز عن تمثل الحياة بحزم ككل متكامل وفهم أن أي نظرية للحياة ينبغي أن تنسحب على كل الوقائع، كما تكمن في القدرة على التحمس لفكرة واحدة والتعامي عما سواها. وهنا، في اعتقادي، يقوم الفرق بين الشرق والغرب»[1]، أي الشرقِ العربي ـ الإسلامي ذي الذهنية الذرية الاجتزائية (واللاعقلاني) والغرب المسيحي ذي التنظيم الكنيسي والتوجه النسقي المعقلن.

وبما أن ماكدونالد مسيحي ملتزم متدين، فإنه لم يكن في حالة سلم مع الغرب اللائكي والمادي؛ لهذا راوده مشروع الدفاع عن روحانية الشرق وقيمه الغيبية، ولكن بتوجيه من الكنيسة ورعايتها، فيقول بصريح العبارة: «إن على الكنيسة المسيحية أن تتم رسالة محمد الناقصة وترشد شعبه خارج الهرطقة التي سقط فيها والمتعلقة بشخص المسيح»[2]. ولا يجد من وسيلة لإظهار

---

(١) انظر ماكدونالد، *الموقف الديني والحياة في الإسلام* (بالإنجليزية) ط. شيكاغو، ١٩٠٩، ص ٢ و ١١.

(٢) انظر في افتتاحية ***Muslin World***، عدد XXIII، يناير ١٩٣٣، وكذلك مقاله المخصوص بنفس المجلة ***The essence of Christianism of missions*** عدد XXII، ١٩٣٢ ص ٣٢٧ـ ٣٣٠.

«وجاهة» رأيه سوى التحدث عما يسميه «الجانب الباتولوجي» في تكوين نبي الإسلام وبالانخداعية illosory في رؤاه التي حولته إلى شاعر عربي غير موفق[1]؛ كما أنه يظهره في مؤلفه *«أوجه الإسلام»* كشخصية «متسممة بفكرة الله» ومدفوعة بمقاصد أنانية دنيوية... ولا يخفف ماكدونالد من لهجة تصويره لنبي الإسلام إلا في مقالته «الله» في *موسوعة الإسلام* (الطبعة الأولى) بحيث يتحدث عنه كشخصية ملهمة و«ثملة بالله»، إلى غير ذلك من الأحكام الغريبة التي لا تخول لها الفواصل الزمانية الكبيرة الوقوف على أي أساس علمي صحيح. وأقل ما يمكن قوله عن صاحبها هو، كما سجل بحق ورد نبورغ، أنه: «أهمل كثيرا التاريخ ولم يقف عند فهم الإسلام كروحانية، فما كان له من سند سوى أفكاره الخالصة عن طبيعة الأديان»[2].

أما المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب H.A.R. Gibb (١٨٨٥ـ١٩٧١)، فقد يحسن أن نقف عنده أكثر، نظرا لأنه استفاد من سابقيه وفاق بعضهم شهرة، إذ إنه احتل مناصب علمية مهمة في إنجلترا وأمريكا، واتبع أسلوبا في الكتابة يتسم بنوع من «الأستاذية» الهادئة وبطابع الإيجاز والتركيب. وعلى عكس كتاباته الأولى في

---

(١) يكتب ماكدونالد: «لقد كان (محمد) في الواقع شاعرًا من صنف عربي قديم، قليل الموهبة في النظم ومنهمكا بكل جوارحه في الجانب النبوي من الشعر. أضيفوا إلى هذا مزيجًا غريبًا من التصورات اليهودية والمسيحية، فتحصلوا على مفتاح محمد». (*الموقف الديني والحياة في الإسلام*، المرجع المذكور، ص ٢٠).

(٢) وردنبورغ، *الإسلام في مرآة الغرب*، المرجع المذكور، ص ٢٩٩.

الأدب العربي التي أتت هزيلة سطحية، فإن ما خلفه في مجال التاريخ الإسلامي كان أكثر تقدما لكونه، على الأقل، ينم عن جهد في التأويل والتنظير.

لا يهمنا أن نعيد ما اكتفى بذكره عبد الرحمن بدوي عن چيب من: «أن شهرته كانت فوق قيمته العلمية، وإنتاجه أدنى كثيرا من الشهرة التي حظي بها لأسباب كلها بعيدة عن العلم»[١]، بل الأهم أن نبرز ما في حلقات فكره وفي فرضياته يعكس بعض عناصر التكوين الاستشراقي الأنجلو ـ ساكسوني. ولنا أن نراجع نقديا بهذا الصدد نصين مهمين لچيب متقاربين زمانيا: «*الاتجاهات الحديثة في الإسلام*»[٢] و«تفسير للتاريخ الإسلامي»[٣].

٢ـ١ـ في هذا النص الأخير، يجتهد چيب في إقامة تفسيره لمسار التاريخ الإسلامي العام على العامل الاقتصادي، وبالتالي «الطبقي»، مما يميز المفسر ظاهريا عن سابقيه من المستشرقين ذوي النزعة التجريدية المثالية. فعند چيب أن الإسلام، الذي انتشر في أقل من قرن في غرب آسيا وشواطئ البحر الأبيض المتوسط الجنوبية والغربية، لم تكن تقبل تعاليمه ذات الاستيحاء التوحيدي إلا على مراتب، هي:

---

(١) ع. بدوي، *موسوعة المستشرقين*، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤، ١٠٥.

(٢) ظهر كتاب ***Modern trends in islam*** ضمن منشورات جامعة شيكاغو سنة ١٩٤٧، وترجمه إلى الفرنسية بـ. فيرنيي، ط. ميزونوف، باريس ١٩٤٩.

(٣) ظهرت دراسة «An Interpretation of Islamic history» في ***Journal of World History*** سنة ١٩٥٣، وتوجد في كتاب چيب دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس، بيروت ١٩٧٩.

أولا: مرتبة القلة المؤمنة المحركة والآخذة في الاتساع.

ثانيا: مرتبة التجار المكيين الذين اعتنقوا الدين الجديد لإدراكهم أنه لا يناقض نشاطهم التجاري.

ثالثا: مرتبة البدو الأعراب التي لا يُنال ولاؤها إلا بحد السيف، أو، كما فعل الخليفتان أبو بكر وعمر، بترغيبهم في الغنائم وإشراكهم في الغزوات التي كان أولها في الشام وبلاد فارس.

تلك الفئات الثلاث هي التي شكلت علاقاتُها طيلة القرن الأول تاريخَ الإسلام. وهذه العلاقات بدأت تميل إلى حال التوتر والصراع الخفي أو الصريح يوم أقدم المكيون على صرف أعراب العراق عن تحويل البلاد المفتوحة إلى أراضي رعي وترحال، وذلك بتعويضهم نقدا وضبطهم في الأمصار.

وهكذا خلت لهم سبل الاستئثار بالعقار والمشاركة المربحة في الاقتصاد الزراعي والتجاري وحتى الصيرفي، إلى أن بلغوا في عهد الخليفة عثمان أوجهم المادي والسياسي الذي لم يعد الأعراب يتحملونه ولا أهل المدينة ولا الناطقون باسم «الضمير الديني». وهذا ما تأدى عنه مقتل عثمان على أيدي رجال القبائل العراقيين في ٣٥هـ/ ٦٥٦م، مُؤيَّدين عن بعد من طرف عليّ وطلحة والزبير وعائشة؛ فكان أنْ أثَار هذا الاغتيال حمية ابن عم القتيل وهو معاوية المكي، والي الشام القوي بقبائلها العربية التي كانت أكثر انقيادا وأقل تضررا من عرب العراق، وكان ما نعرفه عن حوادث الفتنة الكبرى والحرب الأهلية التي توجت بمعركة صفين سنة ٣٧هـ/ ٦٥٧م، وانتهت بمصرع عليّ وقيام الدولة الأموية في ٤٠هـ/ ٦٦١م.

ويرى چيب أن أهم عامل قام لصالح معاوية يتمثل في كون من يسميهم بالأتقياء والمتدينين وعوا أن الصراعات القبلية خطر كبير على الوحدة الإسلامية المرجوة، وازدادوا وعيا بهذا خصوصا بعد «تطرف» الخوارج في العراق ومحاربتهم المكيين، فتخلوا بالتدريج عن حلفائهم الأوائل وحتى عن عليّ، وانحازوا إلى معاوية طالبين فيه الدرع الواقي لتراث الرسول... ولما استتب الحكم للأمويين واستحال التوفيق بين القائل في حروب الفتح، بادر خلفاؤهم إلى نهج سياسة المَرْكَزَةِ التي تستهدف إحكام السيطرة على الولايات في العراق والشام ومصر، وذهبوا في حربهم ضد القبائل الثائرة إلى حد تصفية الجيش في العراق من الأعراب لتوزيعهم في المجتمعات الحضرية المتنامية. غير أن التناقض الجديد الذي سيعصف بالخلافة الأموية كان متمثلا منذ أواخر القرن الأول في الموالي من فقهاء وفلاحين وملاكين، الذين كانت أعدادهم قد تزايدت وتنامت بفعل الفتوحات، فأصبحوا يشكلون قوة تناهض الأمويين الحامين للسيطرة العربية، وذلك بركوب مطية مبادئ الإسلام في العدل والمساواة.

وهكذا قامت في ١٣٢هـ/ ٧٥٠م الخلافة العباسية التي، وإن كانت ذات أصل عربي مكي، فقد سعى خلفاؤها الأوائل إلى توثيق العلاقة مع الفقهاء السنيين، عربا كانوا أو من الموالي، كما عولوا على تحالف عرب خراسان مع أرستقراطية الفرس، مما أدى إلى إحياء التقاليد الساسانية القديمة في مراسيم البلاط والتدبير الإداري، وإلى اندماج الملاكين العرب في النظام الإقطاعي

الفارسي. أما داخل جيش العباسيين الجديد، الذي يتشكل عموده الفقري من الخراسانيين، فقد تفككت عصبية العرب القبلية وخفت وطأتها. غير أن اندماج العرب وغير العرب الإيجابي في الحياة المادية والفكرية لم يحدث إلا في العراق وفارس، إذ ظلت الشام والولايات المغربية على حالها أيام الأمويين متشبثة بعاداتها ونمط عيشها، وبالتالي قابلة لأن تصبح أرضا تأوي الفئات المعارضة للحكم العباسي. وهذا ما يفسر تحالف بربر إفريقية مع مذهب الخوارج وتوفق الشيعة في استقطاب القبائل العربية في الجزيرة وبادية الشام.

وحتى داخل الولايات الخاضعة للحكم العباسي، فقد كان من مضاعفات بروز طبقة الكتاب العاملين في الدواوين وظهور الحركة الشعوبية، فما لبثت أن تقاليد البلاط الفارسي أن سيطرت، فنشطت ترجمة الآداب الفارسية بل ولاحت بوادر إحياء المانوية المصحوبة بالهجوم العلني على العرب. وقد أدى كل هذا إلى إثارة رد فعل أهل السنة حتى على الصعيد الأدبي، وذلك بأن أقدموا على إحياء التراث العربي القديم ورد الاعتبار إلى الشعر الجاهلي نفسه. لم يَمَّحِ التقسيم بين المسلمين إلى عرب وغير عرب إلا في القرن الرابع، وهو القرن الذي ظهر فيه إلى منتصف القرن الخامس حكم أمراء من الشيعة في جل الأقطار الإسلامية الوسطى، كما تعرض فيه النظام السني ذو النفوذ الحضري (ودون القروي) لبعض الوهن بسبب تخليه أحيانًا كثيرة عن استقلاله الروحي لصالح ارتباطات منفعية بالنظام السياسي، وبالتالي بسبب ابتعاده عن طبقات العوام

التي أصبح دعاة الشيعة الإسماعيلية والفاطمية أكثر التصاقًا بهمومها وقضاياها. ولم تبدأ السنية تستعيد بعض قوتها إلا مع نهاية القرن الرابع في خراسان التي فلتت من أيدي الشيعة بعد أن أدار الشافعيون فيها مدارس تعليمية على غرار مدارس الفاطميين، وتحالفوا منذ بداية القرن التالي مع السلاجقة الأتراك الطامحين إلى تأسيس سلطنة جديدة على أنقاض سلطنة البويهيين الشيعية، ومعتمدين على مشروعية الخلافة العباسية الصورية.

ورغم لجوء الإسماعيلية النزارية ممثلة في «الحشاشين» إلى إعمال الإرهاب السياسي، فإن الانبعاث السني ظل ساري المفعول حتى بعد زوال السلاجقة، أي في عهد الأيوبيين الذين كانوا بحاجة إليه لمواجهة الحملات الصليبية على العالم الإسلامي. ولم تعد السنية إلى حال من الضيق والانحصار إلا بسبب إخضاعها من طرف أرستقراطيي المماليك العسكريين. بيد أن المذهب السني في هذه الأحقاب العصيبة لا يضعف إلا لكي ينبعث من جديد، ولو متكيفًا مع أقل المذاهب ضررًا عليه، وهذا ما حدث له بالذات مع الصوفية أواخر القرن الخامس الهجري وفي القرن السادس، وهي الفترة التي يرى چيب أنها غيرت وجه العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه بسبب خطر التوسع البدوي وما نجم عنه من تدهور في الاقتصاد الزراعي لفائدة الاقتصاد الرعوي. ولا أدل على توفق السنية في استدراج الحركة الصوفية وتطويعها من موسوعة الغزالي «*إحياء علوم الدين*»... ولعل السنيين عند مستشرقينا قد أحسنوا لما تحالفوا مع تلك الحركة أو على الأقل تركوها تتجذر اجتماعيًا بواسطة طرقها ومدارسها وزواياها. ذلك لأن وظيفتهم في «الحفاظ

على وحدة الجماعة»، رغم انتكاسها الظرفي مع الاكتساح المغولي المكلل بسقوط بغداد في ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، تلك الوظيفة ستفرز تطور أدبيات صوفية ونزعات فلسفية، وحتى «دول مجهادين» (Ghazi States)، كما هو شأن إمارات صغيرة كثيرة وشأن الدولة العثمانية في بدايتها، هذا فضلًا عن الدولة الصفوية في فارس، التي تنحدر من الطريقة السهروردية.

في موفى تحليل چيب نقرأ استخلاصه الجازم: «وهكذا نرى أن العالم الإسلامي منذ القرن الثالث عشر (م) فصاعدًا تغير كليًا بتأثير الصوفية ونشاطها، في روحه وخلقه وفكره وخياله بل وفي سياسته، وكانت مدارس السنة هي وحدها التي حفظت شيئًا من الصلة بالموروث الإسلامي الثقافي»(١).

بالطبع ليس من الضروري هنا التحقق من صحة كل المعلومات التاريخية الواردة في دراسة چيب، ولا حتى النظر في طريقة تصريفها بإبراز بعضها وإخفاء بعضها الآخر من طرف المؤلف، ذلك أن الأهم الذي يعني هذا وذاك هو إظهار الفكرة الناظمة التي يصدر عنها تفسير چيب للتاريخ الإسلامي والتي تمغنط بحثه نحو العناصر التاريخية والدلائل الذهنية المبررة العاملة. ولعل هذه الفكرة الناظمة التي يحبل بها نصه هي الكامنة في معادلته بين تاريخ الإسلام وتاريخ السنية كبنية أو نسق يقوم إثباته بنفي ما عارضه وعاداه. وهذا بيّن في اختيار المؤلف لعبارة «الجماعة» و«الإجماع»

---

(١) *دراسات في حضارة الإسلام*، المرجع المذكور، ص ٤١.

و«مبدأ الشمول» في تعريفه للمذهب السني، ولعبارة «الفوضى» و«الشطط» و«الغلو» في وصفه لما يسميه بالمذاهب المنشقة، فهو يقول مثلًا: «أما الخوارج وثوار الشيعة فقد شانهم شططهم وغلوهم في جميع الناس إلا أقلية صغيرة»[1]. ويذهب به تحيزه للسنية وبالتالي لفكرته الناظمة تلك إلى إعلان نفوره من «الفرق الصغيرة المنشقة»، حتى وإن كان جل المفكرين «المبدعين» أو المبتدعين قد انبثقوا منها، بحيث نراه يحكم على معارضة الشيعة للنظام السني قائلًا: «غير أن ما أحرزوه من نجاح بين أعراب بادية الشام وأكاري السواد وعوام المدن اقتصر على خلق نواة للفوضى الاجتماعية، دون غايات بنَّاءة أو مثل عليا ثقافية، ولذلك لم تكن هذه الحركات الشيعية ذات أهمية كبيرة في تطور الثقافة الإسلامية»[2]. ومع هذا فإن جيب يستثني من حكمه السلبي هذا التجربة الفاطمية التي يعترف لها بعطاءاتها الفكرية والحضارية، ويسكت تماما في مقابل هذا الاعتراف عن حالة الحنابلة و«عياريهم» لأنها لا تخدم في شيء فكرته الناظمة الثابتة.

خلاصة القول إذن أن جيب يتصور وجود البنية الإسلامية في «روح» الثقافة الداخلية التي تعبر عنها السنية، ثم يرى في كل تنازل من هذه الروح للواقع التاريخي عامل اضطراب وتناقض، ويرى في انفتاحها على ثقافة طبقة الكتاب الفارسيين وعلى قواعد الحكم

(١) نفس المرجع، ص ١١.
(٢) نفس المرجع، ص ٢٥.

الساساني «العنصر النابي (...) الذي مهد لوجود نواة من الاختلال في بناء المجتمع الإسلامي. وكانت النتيجة الفورية لذلك أن ظهر انقسام ظل إلى عهدئذ كامنًا أو مستورًا، بين النظام الديني والنظام السياسي. فقد ترك النظام الثاني حرًا في تطوره دون أن يكون للنظام الديني سوى سيطرة ضئيلة عليه...»[1]. ومثل هذا التفسير يقوم على مقدمات ضعيفة أو قابلة للطعن، وهي إجمالًا:

(أ) وحدة البنية الإسلامية تترجمها ثقافتها وأخلاقيتها الداخلية.

(ب) إمكانية «أسْلَمَةِ» الشعوب كلية من دون التأثر بثقافاتها ومميزاتها الخصوصية.

(جـ) ضرورة سيطرة النظام الديني على النظام السياسي.

وإنها مقدمات تفتقد إلى الصحة أو على الأقل إلى عناصر الإقناع، وذلك لكونها تفرض أن «نقاوة» البنية أو الروح كانت تحتم على الإسلام أن يجيب سلبًا على المحركات التاريخية التالية: أولًا، التطور والاجتهاد؛ ثانيًا، الفتح والاستيعاب المتفاعل؛ ثالثًا، استقلال النظام السياسي النسبي... غير أن منطق التاريخ جرى بغير ذلك، بحيث إن الإسلام السني في بدايته أو في تمرحُله عوّل على تلك المحركات وتكيف معها بالإيجاب.

٢ـ٢ـ أما كتاب *(الاتجاهات الحديثة في الإسلام)*، فإنه يعبر عن

---

(١) نفس المرجع، ص ١٨.

نفس الخيط الرفيع في فكر چيب، وهو أن التطور مخل بالإسلام، والتيار الإصلاحي تهديد في حقه. ومن هنا نشأت معارضته الواضحة لكل العوامل المستجدة في الفكر والمجتمع الإسلاميين الحديثين، كالحركات الإصلاحية والوطنية، وكمشاريع التحديث والمعاصرة، والتي مصدرها التجارب الحياتية المتدافعة والتوترات الصراعية في التاريخ. ويصيب إدوارد سعيد الحكم حين يكتب عن مثال چيب: «ليس من قبيل الصدفة أن موضوع چيب الأسمى، في كل شيء كتبه تقريبًا عن الإسلام والعرب، كان هو التوتر بين «الإسلام» من حيث هو حقيقة متعالية وبين وقائع التجربة الإنسانية اليومية. وقد كان اهتمامه كباحث مسيحي ورع اهتمامًا بـ«الإسلام» لا بالتعقيدات التافهة نسبيًا في عرفه التي أدخلها على الإسلام الصراع الطبقي والتجارب المشخصة كالحب أو الغضب أو العمل البشري. ولا أدل على طابع هذا البحث المفقر من مساهمته في الكتاب الذي أشرف عليه *(الإسلام إلى أين؟)*»[1].

الفصلان الأول والثاني من الكتاب: «أسس الفكر الإسلامي» و«التوترات الدينية في الإسلام»، يمكن اعتبارهما توطئتين لموضوع الكتاب المعلن. فالأول يذكر بأصول الإسلام المعروفة، مع التأكيد على الفكرة ـ الثابتة التي رأيناها عند ماكدونالد حول لانسقية الفكر الإسلامي وذريته، وحول ضعف طاقة العربي التخييلية والتجريدية.

---

(١) إ. سعيد، *الاستشراق*، المرجع المذكور، ص ٣١٠ أو ٢٧٨ في الطبعة الإنجليزية.

أما الفصل الثاني فيعرض بإيجاز لتاريخ التوترات داخل الإسلام في العهود الكلاسيكية والحديثة بين المذاهب والتيارات المعروفة. ويأتي چيب بعد هذا إلى صلب مادته التي هي المبادئ الدينية الإصلاحية وتمثُل سريانها على القانون والمجتمع. وهنا نراه يشعل نار نقده ويذكيها بكل ما تيسر له من الأحطاب، بقصد الطعن في قوة ومصداقية التيارات السلفية والإصلاحية التي عرفها العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الماضي. ولا يهمنا في هذا المقام إلا أن نبرز منطق نقد چيب ذاك، مشيرين إلى ما يحويه من تناقض هنا وهناك. ومنطق هذا النقد يسير في اتجاهين متوازيين:

(أ) يعيب چيب على متكلمي «التيارات الحديثة» سطحيتهم النظرية في مجال تأصيل العقيدة الدينية. فباستثناء إرهاصات هذا التأصيل في الهند وحتى في تركيا، يمكن القول، في نظره أن أولئك المتكلمين «مفلسون ثيولوجيًا they are theologically null قياسًا إلى العلماء المسلمين الأوائل الذين درسوا الفلسفة اليونانية»[(١)]. وهذا الإفلاس لا يتجلى في ضعف نفوذهم الكمي فحسب، وإنما أيضا في نوعية أفكارهم ومقالاتهم المنسوجة كلها تقريبا حول موضوعين فقط: من جهة إعجاز القرآن وكماله بحيث إنه يتضمن كل شيء وحتى الدعوة إلى أحدث العلوم الوضعية التي يُعتقد أنه بشّر ببعض اكتشافاتها؛ ومن جهة أخرى عصمة النبي وأنموذجية

(١) *التيارات الحديثة في الإسلام*، المرجع المذكور، ص ٧٧ في الأصل الإنجليزي وص ١٠٥ في الترجمة الفرنسية.

خلفائه الراشدين بحيث يظهرون كممثلين عقلانيين ليبراليين، أو كسياسيين وحدويين قوميين. وحتى إن سلمنا مع چيب أن هذين الموضوعين ينسجان تصورات هي في الراجح إسقاطات ليس غير، فإن معيار الحكم عليهما لا يقوم في وضعهما على محك تراث المتكلمين المسلمين المتقدمين، من دون أي اعتبار لتبدل المعارف والمدارك والأزمنة، كما يفعل چيب، بل في النظر إلى طرق تعامل أصحابهما مع ظرفيتهم الزمنية المطبوعة بالأفعال والإكراهات الاستعمارية الجديدة وما تستلزمه من ردود أفعال وتعويضات، وهذا ما لا يراه چيب ويستحضره.

(ب) يعيب چيب على التيارات التجديدية في الإسلام تأثرها الانتقائي واللامدروس بالغرب، وذلك بدءًا بالنزعة التحديثية نفسها (التي هي وجه من وجوه الليبرالية الغربية) وانتهاءً إلى مضاعفاتها على الصعيد المعرفي (كتبني المنهج التحليلي والتركيبي الذي يناقض طبيعة الفكر الإسلامي)، أو على الصعيد المجتمعي (كاستنبات مؤسسات اقتصادية وتشريعية غربية لا تلائم المجتمعات الإسلامية)... إلخ. إذا ما أدركنا أن چيب يصر على إبقاء الفواصل السميكة قائمة بين الغرب والشرق، هذا بفكره الذري و«مقاوماته للبناءات التركيبية، ونفوره من العقلانية»[1]، وذاك بمركزيته ومكاسبه المعرفية والحضارية، إذا ما أدركنا ذلك ومعه خلفياته وترتيباته السياسية والمعنوية، فهمنا سر انفجارات چيب النقدية

---

(١) نفس المرجع، ص ١٤٩ أو ١٠٩ في الأصل.

ضد إصلاحيي الإسلام ومجدديه، كالأفغاني وعبده، وخصوصًا محمد إقبال بسبب أنه طور في مؤلف له مكتوب بالإنجليزية[١] فكرة مهمة جدًا تسحب البساط من تحت أقدام چيب ونظرائه، وهي أن المسلمين اليوم، في معركة اللحاق بركب الحضارة التي أصبحت في الغرب، إنما يجتهدون لاسترداد مقومات متاع ثقافي وعلمي ـ ذي أصل يوناني ـ كان لهم السبق إلى تملكه ثم ضاع منهم خلال عهود انتكاستهم... لهذا يرى چيب أن إقبال «مخيب للأمل فكريًا»، ملتبس ورومانسي، وذلك أنه كمستشرق قرر سلفًا أن يبقى الشرق شرقًا والفكر الإسلامي ذريًا فسيْفسائيًا (أي لا نسقيا)، كما قرر أن تكون الحداثة والإصلاحية ويكون المنهج التحليلي والخيال الخلاق من نتاج واستهلاك الغرب وحده. قد يكون الآن من الأجدى أن نختم بمقطعين ربما يلخصان قصود چيب ومراميه، ويكشفان عن آخر أوراقه الخفية، وهما على هذا النحو غنيان عن كل شرح ولا يتطلبان إلا القليل من التعقيب:

(أ) «يلزم أن نسجل لحساب التجديديين كونهم يستمرون في الاعتراف بالرابطة الجوهرية التي تجمع بين السلوك الاجتماعي والإيمان الديني، وذلك على نقيض اللائكيين الذين يسعون إلى فصل المؤسسات الاجتماعية عن الأخلاق والشريعة الدينية فصلًا جذريًا. فروحهم تبقى متشبعة بالتعاضد الإسلامي إلى الحد الذي

---

(١) انظر *إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام*، ترجمته إلى الفرنسية إيفاميير وفيتش، ط. أدريان ـ ميزنوف، باريس ١٩٥٥، والطبعة الأصلية ترجع إلى ١٩٢٨.

يرون فيه أن المجتمع إذا ما لزم إصلاحه، فإن الإصلاح ينبغي أن يتم بواسطة الدين، وليس مستقلًا أو ضدًا عنه. أما خطؤهم فهو أنهم اتخذوا كغاية قصوى مثلًا حددته اعتبارات خارجة عن مجتمعهم الأصلي، وحاولوا إرغام هذا المجتمع على تبني ذلك المثل. وهكذا عبروا عن جهلهم للفوارق الكبيرة بين المجتمع الإسلامي والمجتمعات الغربية من حيث التكوين والشروط الجغرافية والاقتصادية والأفق الفكري؛ ولا يمكن إنجاز ذلك العمل إلا بالإفلات من مجال الوقائع وبالتعامي عن المخارج المحسوسة»[1].

(ب) «إن النتيجة التي يمكن حوصلتها هي أن التراث الديني لا يأتيه التهديد من الخارج بقدر ما يأتيه من الداخل [كذا!]، وهذا عبر ثلاث قوى، الأولى: تذهب إلى إحلال نظرية دنيوية وأخلاق نفعية محل الخط الصارم للعقيدة المتعالية (...)؛ والثانية: يمثلها الأرباب المزيفون الذين استعارهم عالم الإسلام من الغرب مشركًا الله بهم (...)؛ والثالثة: هي القوة التي تدفع إلى التخلي عن كل المواقع المكتسبة بعناء. هذه المواقع التي كانت تتيح للإسلام الدفاع عن شهاداته في حياة الإنسانية الفكرية، والتي ينبغي أن ينطلق منها اليوم في جهده لإثبات قيمتها في العالم الحديث»[2]. لكأننا مع چيب في هذين المقطعين ومقاطع أخرى شبيهة أمام رجل أشد تعصبًا للإسلام

---

(١) *التيارات الحديثة في الإسلام*، ص ١٤١، أو ١٠٤، في الأصل.

(٢) نفس المرجع، ص ١٦٢-١٦٣، أو ١٢٠-١٢١ في الأصل.

(كما يتصوره) وغيرة عليه من المسلمين أنفسهم. فهو يتحدث إليهم كأستاذ ـ حكم، له سلطة التقييم والتثمين وتوزيع النقط، فلا يكتفي بتحذيرهم من السقوط في إغراءات اللائكية والشيوعية، بل يذهب إلى حد تنبيههم إلى الأخطار التي تتهدد الإسلام من الداخل والمتمثلة في الآلهة المستعارة من الغرب، أي النزعات التجديدية والليبرالية وحتى القومية (التي يُقرنها بالكليانيات المعادية لحقوق الأفراد وبالتالي لتعاليم الإسلام نفسه!). غير أن مثل هذا السلوك «الأبوي» المخاتل، الذي لا تنطلي حيله على أحد، إنما يقوم في حقيقة الأمر على مزايدات يقصد بها صاحبها مناهضة دعاة الإصلاح والتغيير في الإسلام والطعن في قدراتهم المعرفية والسياسية.

الاستشراق الإسلامياتي، في جانبه الوصفي، ينسج أدبيات هي عبارة عن سرد طويل لنفس القصة، قصة الإسلام وثقافته. وهذا السرد يحوي طبعًا، هنا وهناك، بعض التنويعات الشرحية ويستند بالتأكيد إلى التبريرات أو التركيزات الانتقائية (الفقه أو النظرية السياسية أو علم الكلام أو التصوف... إلخ)، غير أنه لا يبدأ حقًا في إيقاظ انتباه المعنيين إلا حينما يتحول إلى محاولات في التنظير والتفسير. وهنا بالذات، أي في هذا المنعرج، نرى إسلامياتيين حتى من الصنف المرموق يسجلون نقطهم السيئة، بخلق مآزق فكرية أو بالتسيب في دروب لا تفضي إلى شيء... وحتى بعيدًا عن الاستشراق المثالي الماهوي، نرى تلك الحالة تنسحب كذلك على الاستشراق التاريخي المقارن والاستشراق التاريخاني اللذين ينتهيان، باسم مبدأ التأثيرات والتواترات الحضارية أو باسم حركية

الواقع ومبدأ التطور والتبدل، إلى تفتيت موضوعهما أو إلى إحالته على متحف النسبيات المتجاوزة. فهو ذا بيكر المهتم بتاريخ الديانات والحضارات الشرقية يكتشف ـ ما صار فكرته الثابتة ـ أن دعوة نبي الإسلام متأثرة في قوامها بأفكار مسيحية هيلينستية، وأن العرب والفرس والترك لم يطوروا الحضارة الإسلامية إلا انطلاقًا من تراث الأوائل، ويعني بهم اليونان والرومان وما خلفوه من تيارات عقلانية وغنوصية في شتى مجالات المعرفة. أما التأثر بالأفكار والمؤسسات فإنه يحصل ـ حسب بيكر ـ بالعدوى والانتقال(!).

وهكذا يتسنى لمنظِّرنا الحديثُ عن حضارة العرب كأسطورة، وعن الإسلام «كوسيط ورسول ينقل التراث القديم فقط»، وعن الشريعة الإسلامية كشريعة متأثرة بالقانون الروماني، وحتى عن الأدب الإسلامي كحلقة مكملة للعصور القديمة المتأخرة[1]. وتظل قابلية الشرق للتأثر بالغرب ـ وبالتالي قلة قدرته على التأثير فيه ـ قائمة حتى في أزمنتنا هذه، فيسجل بيكر: «أما نهضة الشرق التي نشهدها في الوقت الحاضر فإنها مرتبطة لا بتراث الأوائل وإنما بأوروبا الحديثة، وخصوصًا بنزوعها الثقافي الواقعي اللاإنساني antihumanist»[2].

---

(١) انظر تلك الأحكام في دراسة بيكر «تراث الأوائل في الشرق والغرب»، تعريب ع. بدوي، *التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية*، ط. دار القلم، بيروت ١٩٨٠، ص ١٤ـ١٧.

(٢) نفس المرجع، ص ١٨.

ومع أننا سنعود بالنقد إلى هذا التوجه المقارنتي المفرط في معرض حديثنا عن الاستشراق الجديد، إلا أنه يحسن التنبيه منذ الآن إلى أن نظريات بيكر وفرضياته لا تقوم على الملاحظة المحسوسة والإثبات المُوَثَّق بقدر ما تستعين بالتعميم والتجريد، وتدخلنا أحيانًا في متاهة من التخمينات والأفكار المتداعية.

خارج تلك المتاهة، ها هو ذا مستشرق آخر، سنوك هرخرونيه، يتبنى في فهم وتحليل الإسلام النظرة التاريخانية، فيضيف إلى اهتماماته المدرجة في دائرة الاستشراق التقليدي (حياة محمد وأعماله/ انتشار الإسلام/ الفقه) اهتمامًا جديدًا بالإسلام المعاش في مجتمعات حية (هي عنده في جزر الهند الشرقية)، كما أنه، سعيًا منه إلى البحث في تاريخية العقل الديني، لا يتناول الإسلام كجوهر أو شيء في ذاته، بل كواقع تاريخي، محسوس وتجريبي، إلا أن هذه النظرة التاريخانية، رغم جدتها في ميدان الاستشراق ومضاعفاتها المنهجية الإيجابية أحيانًا[1]، قد تحولت عند هرخرونيه إلى آلة يرى بواسطتها الإسلام كنظام مصاب بالانغلاق والهرم (منذ استيعابه للعنصر الصوفي في شخص الغزالي وأعماله)، وبالتالي كتركة تاريخية يرغب متلقوها حديثًا في التحرر منها، أو على الأقل في إحالتها على دائرة الفرد والحياة الخاصة، وقصر شريعتها على

(١) من تلك المضاعفات المنهجية الإيجابية ما يكتبه سنوك هرخرونيه: «إن ألعاب الأطفال ومتع الكبار والأدب الدنيوي ونظام القرية والعمالة، كل هذا لا يقل أهمية من وجهات عديدة عن الكتب في التعليم الديني والزوايا الصوفية التي تمارس دعواتها في البلاد، ولا عن دور المشرعين». (يذكره وردنبورغ، *الإسلام في مرآة الغرب*، المرجع المذكور، ص ٩٨).

قانون الأسرة والإرث والأوقاف، وذلك ابتغاء تبني قيم ومكاسب الحضارة الغربية الدنيوية. وقد تتمكن الحركات الإسلامية الإصلاحية أو الصوفية من أن تعيق إلى حين هذا المد الشمولي، غير أنها في توقع مستشرقنا، لا تقدر أن توقفه أو أن تلغيه، وذلك لأن مستقبل المسلمين لا يوجد إلا خارج نظامهم... ومجمل هذه الأفكار، التي نجدها كذلك عند بيكر، قد أتت في وقت سيئ غير مناسب، وقت بروز الروابط العضوية التكاملية بين الاستشراق والاستعمار وانتعاشها بفضل كتابات وتوجيهات لمستشرقين لامعين، من بينهم بالذايت بيكر وسنوك هرخرونيه، كما فات أن رأينا في الفصل الثاني من بحثنا.

إن أغلب المعاطب والثغرات في تصوير العرب والإسلام داخل الاستشراق التقليدي، وحتى من طرف مستشرقين مرموقين وقفنا على كتابات بعضهم، إنما مردها إلى عناصر تعمل مفردة أو مجتمعة، وهي في تقديرنا:

(أ) إخفاق أولئك المستشرقين في اختبار الفكر والمفهوم.

(ب) إفراطهم في استعمال مناهج ونظريات ذات مردود محدود أو لم تثبت حقا قيمتها الإجرائية وقدرتها الذاتية على إضاءة الموضوعات وتطوير معرفتها. (كالماهوية المثالية والفيلولوجيا والمقارنتية والتاريخانية...).

(جـ) كونهم، من موقع مركزية بلدانهم، كثيرًا ما يحشرون عالمهم التربوي والثقافي في قضايا وأمور بحوثاتهم وتأويلاتهم.

لقد أتت أحداث وتطورات (كانكشاف أمر المركزية الغربية وتجاوزاتها، وتحقق الاستقلالات السياسية في البلدان المستعمرة سابقًا، وتحول مواضيع البحث الاستشراقي إلى ذوات)، أتت لتستجلي وتعرض في واضحة النهار تلك المعاطب والثغرات، التي كانت تخلق عند أصحابها ما يشبه العمى أو غياب اليقْظة المعرفية والتاريخية أمام مبادئ النزعات الإنسانية التحررية.

وإلى جانب الباحثين الوطنيين (إسلاميين كانوا أو علمانيين) الذين رصدوا أزمة الاستشراق التقليدي، وأبانوا عن تصدع كثير من مرتكزاته، نجد أيضًا مستشرقين جددًا منذ الخمسينات وعوا بضرورة إعادة بناء الاستشراق على ضوء أوضاع العالم الجديد وباستلهام العلوم الإنسانية المتنامية، وهذا ما سنحاول التعرض له في الفصل اللاحق.

الفصل الرابع

في مرآة الاستشراق المجدد

إن الاستشراق الجديد أو المجدد الذي ظهرت معالمه ببروز منذ منتصف القرن العشرين قد تضافرت على خلقه عوامل كثيرة، أهمها:

- استقلالات البلدان المستعمرة، وبالتالي تلاشي عقود الاستشراق بالظاهرة الاستعمارية. فهذا العامل التاريخي قد أظهر للمستشرقين الجدد نقائص الهيمنة الغربية وحلقات الضعف في عالمية الأنموذج الحضاري الغربي، كما كشف لهم بالتوازي الخصوصيات الحضارية القومية وعن حقها في التحرير والنمو الذاتي.

وهكذا يكون هذا الاستشراق الجديد، الذي يتنكر أحيانًا حتى لاسمه، شاهدا من جهة على انكشاف الخدع والتزييفات في كل الدعوات التمدينية والتعاونية الاستعمارية، ومن جهة أخرى على مشروعية استقلالات الشعوب وضرورتها.

ـ أزمة الاستشراق التقليدي وتصدع المركزية الأوروبية. وهذا العامل مرتبط بالطبع بالأول، من حيث إن تحرر البلدان المستعمرة من هيمنة الغرب المباشرة قد أدى إلى ذلك التصدع، وبالتالي إلى أزمة نسق الاستشراق التقليدي الذي يمثل السلطة المعرفية في نسيج تلك المركزية وفي سيرها. لقد فات أن تعرضنا لذينك العاملين في الفصلين الثاني والثالث.

أما العامل الذي علينا أن نفرد له هذا الفصل فهو: ـ ظهور العلوم الإنسانية وانتعاشها، بحيث إنها أحدثت في أفق المستشرقين الفكري والمعرفي صدمة مؤثرة، أدت بالمجددين منهم إلى الوقوف على وجوه القصور في مدارك الاستشراق التقليدي وفي أدواته ومناهجه، وهي المتجلية أساسًا في شروخ مراياه بفعل انقطاعه شبه التام عن الرؤى الجديدة التي أفرزها تقدم العلوم الإنسانية، وفرضت ضرورة تنسيب التحليل الخارجي بالتحليل الداخلي، وضرورة الاهتمام من جهة بظواهر التقلبات والتبدلات، أي بمجرى جدلية التاريخ التي يتعدى منطقها نطاقات القولبات والتنميطات السكونية المختزلة، ومن جهة أخرى بالإنسان من حيث هو ذات حية، عاملة ومتكملة، لها بفعل هذه الصفات قابلية إفراز حلقات «لاشعورها» والاستجابة لبنى المجتمع وعلاقات الإنتاج، كما لها القدرة على تجاوز شروط التقييد والاستلاب والإكراه بالإرادة والرغبة.

لعل من المفيد الآن أن نعالج موضوعنا، أولًا: قيدَ تحليل مضموني لنموذج من المناظرات الاستشراقية المعاصرة؛ ثانيًا: صحبةً بعض الوجوه الممثلة لتحسن علاقات الاستشراق مع «موضوعه» ومع المناهج الاستكشافية المتطورة.

١. تحليل مضموني لمناظرة استشراقية

من الصعب جدًا متابعة ورصد كل الوجوه الممثلة للاستشراق في ركب العلوم الإنسانية. لهذا قد يكون من الأنسب في مرحلة أولى التعرف على عينة منها من خلال تحليل مضموني لمناظرة استشراقية، مع العلم أن أسلوب المناظرة يخلق مجالًا خصبًا لتلاقح الأفكار والاهتمامات وتفاعلها بواسطة العروض والنقاشات والانتقادات المتبادلة. والجدير بالإشارة في هذا الصدد أن أول مؤتمر «إسلامولوجي» ذي اتجاه سوسيولوجي معلن قد انعقد ببروكسيل في ١٩٦١ [١]، وأن أول مناظرة اهتمت بالتاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي هي المنعقدة بلندن سنة ١٩٦٧ [٢]. لكن يبدو لنا أن ذينك اللقاءين قد سبقهما وشمل توجههما لقاء مستشرقين مرموقين في بوردو، أيام ٢٥ ـ ٢٦ يونيو ١٩٥٦. حول مناظرة كان موضوعها: «الكلاسيكية والانتكاس الثقافي في تاريخ الإسلام»، وهي المناظرة التي نختارها نموذجًا لمقاربة الهدف المعبر عنه أعلاه.

قد يكون من الأحرى بنا في هذه المحاولة التجريبية أن نقف عند أعمال تلك المناظرة وقفة نقدية من أجل وضع الاستشراق الجديد على محك عطاءات العلوم الإنسانية، لا سيما وأنها تطرح للبحث

---

(١) راجع مناظرة *حول السوسيولوجيا الإسلامية*، أعمال ١١ـ١٤ سبتمبر ١٩٦١، بروكسيل (د.ت).

(٢) راجع نصوص المناظرة المنشورة بالإنجليزية تحت عنوان عريض طموح: *دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط من مطلع الإسلام إلى اليوم*، لندن ١٩٧٠.

والتفكير قضية لما تزل، حتى اليوم، من أمهات القضايا الأساسية، قضية انتكاس العالم العربي ـ الإسلامي تأزم موقعه الثقافي والحضاري. وقد حاول المشاركون خلال أعمال المناظرة ـ كل حسب قطاعه ـ أن يشخصوا تلك القضية ويحللوا مظاهرها وعللها بمناهج يبدو أنها مستوحاة من علوم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ المتقدمة. ولن نخص بالدراسة في هذا المقام إلا المساهمات الأكثر تطرقًا للموضوع المعالج وتمثيلية لروح المناظرة وغاياتها، متقصين إيجابياتها وكذلك عثراتها في باب المنهج والمفهوم.

١ـ١ـ من أولى المساهمات واحدة تكتسي طابعًا مدخليًا من حيث إن صاحبها روبير برانشفيك R. Brunschvig يطرح «مشكل الانتكاس» الذي يظهر منذ البدء أن البحث فيه هو البحث في نشوء شروط قابلية الاستعمار وفقدان الحرية والسيادة. وهذه الظاهرة لم تصب العالم الإسلامي جليًا إلا في النصف الثاني من القرن السابع عشر ميلادي، ذلك أنه حتى قبيل هذا العهد كان الإرث العلمي للمسلمين مازال يحظى بالتقدير، وكانت الدولة العثمانية تهدد وسط أوروبا نفسه والدولتان الفارسية والمغولية تتمتعان ظاهريًا بالتماسك والقوة. غير أن هذا الوضع أخذ في التبدل البين بدءًا من العهد المذكور، بفعل عوامل ثلاثة: ترجمة تحولات عصر النهضة الأوروبية الذهنية والثقافية إلى إنجازات علمية وتقنية خلقت تفوق الغرب على الشرق؛ تصدع البنى الاجتماعية والاقتصادية للعالم الإسلامي، الذي شاعت أخباره بكتابات ومعاينات المسافرين الأوروبيين إلى أهم مناطق الهند المغولية وفارس وبلاد الأتراك؛ تدني قدرات الدولة العثمانية السياسية والعسكرية منذ أواخر القرن

السابع عشر... ولم يحل عصر الأنوار في أوروبا حتى أصبح الحديث عن وجوه انحطاط الشرق الشامل من المحاور الثابتة لدى الكتاب والفلاسفة، وصار البحث عندهم يعزو أسباب ذلك الانحطاط إلى عوامل شتى تمت إلى طبائع النفسية الشرقية، كالكسل والتوكل والتراخي، وإلى ما يترتب عنها من استبداد سياسي واحتكار عقاري وتجاري لفائدة السلاطين والفئات الضيقة الدائرة في فلكهم.

وهذه هي مجمل العوامل التي تكاد تجمع عليها كتابات مفكرين كفرنسوا برنيي F. Brinny ومونتسكيو وفولتير وفولناي وهيدر Herder وغيرهم.

أما مفكرو القرن التاسع عشر، فمنهم من ذهب متأثرًا بفكرة نسبية التقدم وعرضية التخلف إلى أن أسباب تأخر العرب لا تتمثل إلا في تمزقهم السياسي، كما عند سيديو في كتابه المدافع عن مزايا الحضارة العربية، *(تاريخ العرب العام)*؛ ومنهم من رأى، بعد أن تشبع بنظريات النشوء والارتقاء وتفاوت الأجناس، أن تصدع تاريخ الإسلام يعود إلى تدني طبائع حَمَلته، كما عند رينان وإلى حد ملتبس عند جوستاف لوبون Gustave. Le Bon [١]. بعد هذا التذكير بما تعارف عليه كثير من الدارسين يدلي برانشفيك بدلوه في ذات الموضوع، فيختار موقع مساءلة وعي المسلمين أنفسهم

---

(١) يحق برانشفيك حينما يهيب بالقارئ العربي أن يقرأ كتاب لوبون *حضارة العرب* (باريس ١٨٨٤) المنوه بفترة «عظمة العرب» بموازاة مع كتابه *السيكولوجيا الاجتماعية* (باريس ١٩١٠) المتأثر بنظرية جوبينو العنصرية القائلة بتفوق الآريين على الساميين... إلخ.

على امتداد زمانين، الوسيط ثم المعاصر. داخل الإطار الزماني الأول يرى المحلل أن علل انتكاس المسلمين ترجع تباعًا إلى شعورهم بالتفوق على أهل الديانات الأخرى، كما إلى تقديسهم للسلف المتقدم وعملهم بالتقليد أو بالاجتهاد الضيق داخل حدود هذا المذهب أو ذاك. ويشير ـ لدعم هذا التصوير ـ إلى انتشار الأحاديث النبوية القائلة بأفضلية السلف على الخلف والطاعنة في البدع والمستحدثات... إلخ.

وهذا واقع ذهني يشهد له ويكرسه ـ حسب باحثنا ـ أقطاب كأبي حاتم الرازي والشاطبي، وحتى ابن خلدون الذي انقلب عنده شعور التشاؤم وتفشي «الهرم» و«الانقراض» إلى رغبة في إنشاء علم جديد، هو «علم العمران»... أما في الزمان المعاصر، وبالذات منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، فقد ظهر عند مفكري الإسلام وعي حاد بتخلفهم التاريخي قياسًا إلى تطور الغرب وتقدمه. وذهب واحد من ألمعهم، الشيخ محمد عبده، حتى إلى انتقاد دعاة التقليد ومقولة أفضلية السابق على اللاحق... وأتى من بعده زمرة من المفكرين الحاملين لنفس الوعي، يذكر برانشفيك منهم محمد إقبال وإيمانه القوي بالتقدم المستمد من نصوص القرآن ومن أحقية الإسلام في استرداد فرص الرقي الحضاري التي كانت للمسلمين في العهد الوسيط وضيعوها؛ ويضيف الباحث إلى إقبال الكاتب المصري محمد عمر صاحب كتاب *(حاضر المصريين وسر تأخرهم)*، ثم المفكر السوري الكواكبي ناقد الاستبداد العثماني، والأمير شكيب أرسلان الذي أكمل نقد مواطنه بالتركيز على جهل الأهالي وخوفهم

واستعظامهم لتقدم الغرب وقوته، والمفكر المصري القاسمي الذي نشر غداة الحرب العالمية الثانية كتابه *(هذه هي الاغلال)*، يضم فيه زيادة على كل أسباب التخلف المذكورة سببًا يلح برانشفيك على جدته وجرأته والمتعلق بالتشبت الأحادي - حتى لدى المثقفين المسلمين - بقيم الإسلام التقليدي وتأثيره السلبي على تكوين أسس عقلية علمية متوثبة وتحرير طاقات المجهود، سواء كان فرديًا أو جماعيًا... «من الظاهر أن المفكرين المسلمين الذين نقبوا في علل الانتكاس قد خضعوا لانشغالات سياسية أو على الأقل اجتماعية، وللرغبة في علاج وضعية مزرية، أكثر مما خضعوا لاهتمام ببحث تاريخي خالص»[1].

هكذا يقيِّم برانشفيك مجهودات أولئك المفكرين، مشيرًا على وجه الإجمال إلى «تهافت» و«سطحية» تعليلاتهم ببعض الوقائع القروسطوية (كسلبية انتصار الأشعرية على الثيولوجيا «العقلانية» وكارثة الغزو المغولي، كما عند إقبال وأحمد أمين)، وكذلك إلى تسرع الأحكام عندهم ضد الأتراك في تحميلهم مسئولية تدهور أحوال العالم الإسلامي.

أما عن تقييمات المسلمين للاستعمار كعامل حاسم في احتقان حركة تطورهم، فإن الباحث يكتفي بالقول بإفراطها ومغالاتها. إن قارئ هذه المساهمة - المدخل لبرانشفيك في مناظرة تجمع بين باحثين غربيين فقط، لا يفوته أن يدرك فيها عناصر ضمنية أو صريحة تقول بأن مهمة الفحص العلمي الخالص للموضوع المطروق لا

---

(١) *الكلاسيكية والانتكاس الثقافي في تاريخ الإسلام*، ط. ميزونوف ولاروز، باريس ١٩٧٧، ص ٤٠.

يمكن أن يقوم بها إلا المستشرق، لما له من علم بالعمق التاريخي ومن إلمام بالمناهج التحليلية المتقدمة. وبهذه الصفة ومن هذا الموقع يتحدث برانشفيك، فيؤكد بدءًا على ضرورة إحداث فوارق وتمييزات بين مفاهيم لا ترتبط عِلّيًا فيما بينها (كالانتكاس في الثقافة والانتكاس السياسي والعسكري)، أو لا تتماثل في الحجم والوتيرة (كالتأخر retard والنكوص régression). كما أن الباحث يوصي بإيلاء الأسبقية لاستكشاف شروط الانتكاس، ومن بينها بالطبع شروط الاقتصاد، وللمنهج الوصفي القطاعي الذي يمكننا بالتدريج وبفضل تكامل المعارف من ملء بياضات اللوحات والذهاب بها إلى أقصى حدود الموضوعية العلمية المتوخاة.

إن فحصًا نقديًا لمقاربة برانشفيك قد يُظهر طابعيها المثالي والاستعلائي. فالطابع الأول يتبدى من خلال تركيز الباحث على عنصر وعي المعنيين، كأنما هو سلطة مشرِّعة يتحدد بها الواقع، وهذا بتجرد عن أي اكتراث أو تذكير ـ ولو على سبيل التحليل الجدلي ـ بمبدأ المادية التاريخية.

وبسبب تهميش الباحث لهذا المبدأ تعذر عليه مثلًا إدراك أن شعور «التفوق» عند المسلمين يوجد أيضًا عند غيرهم، وبشكل أكبر حجما وأكثر توترًا وفعالية أدى إلى سلسلة الحروب الصليبية، ثم إلى المغامرات الاستعمارية والاستيطانية... كما أن ذلك الطابع المثالي لمقاربة برانشفيك يتجلى في اهتمامه بالأحاديث النبوية، كما لو أنها هي التي تصنع التاريخ وتؤثر في خلق ظاهرة الانتكاس أو التدهور. والحق أنه في خضم الأحاديث «الصحيحة» وحتى

الموضوعة، كل حديث يمكن أن يلقى ضده أو على الأقل تنسيبه في حديث آخر قد لا يقل عنه صحة أو ذيوعًا. فعينة الأحاديث التي ذكرها الباحث، يجوز معارضتها بحديث يقول: «من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان غده شرًا من أمسه فهو ملعون».

وهكذا وعلى كل حال فالأحاديث، في أي اتجاه انتشرت، لا تحتل مقام العلل والمسببات، بل طور المظاهر والعلامات... أما طابع المقاربة الاستعلائي فيتراءى في انجذابها نحو المركزية الأوروبية، التي تجعل مروجها مثلا يُبرز فضل برجسون على إقبال وتأثر محمد عمر والكواكبي وغيره بكتاب للصحفي الفرنسي ديمولان Demolins، ظهرت ترجمته إلى العربية في ١٨٩٩ (١).

وهكذا، من منظور باحثنا، يبقى المفكرون العرب والمسلمون، حتى في ميدان نقدهم الذاتي، مقيدين بأفكار وإنجازات غيرهم في البلاد الأوروبية(!).

١ـ٢ـ المداخلة الثانية التي نود الوقوف عندها هي للباحث المؤرخ «كلود كاهين» (CL. Cahen)، «العوامل الاقتصادية والاجتماعية في ركود الإسلام الثقافي». ولعل أهميتها تأتي من كون صاحبها، على نقيض كثير من المساهمين في المناظرة، يبدو شديد الاهتمام بمبدأ المادية التاريخية، وإن كان على عتبة تقديمها يشير إلى صعوبة تطعيمها في الإطار المدروس بما يكفي من الحالات والوقائع.

---

(١) عنوان الكتاب الأصلي هو A quoi tient la supériorité des Anglo-saxons، باريس ١٨٩٧.

وهذه الصعوبة تلزم البحث العلمي بالانكباب على تحديد شروط الركود ـ بدل استقاء أو استعراض علله وأسبابه ـ وبإدارة مناسبة للمنهج المقارن بخصوص ظواهر في الموضوع نفسه. هناك ـ كما يلاحظ كاهين ـ نوع من التوازي بين المنحنين الاقتصادي والثقافي، إن صعودًا أو نزولًا، وذلك على امتداد العهود والبلدان الإسلامية كلها. ويحدد الدارس مستوى بحثه في فترة ما قبل القرن السادس عشر، وهو القرن الذي أدت فيه «الاكتشافات الكبرى» إلى عزل الشرق العربي عن الطرق التجارية النشيطة، وبالتالي إلى انتكاس هذه المنطقة اقتصاديًا فثقافيًا؛ ويقوم بهذا التحديد لكونه يريد أن يقف عند عوامل الركود الداخلية التي نمت وتعقدت حتى أتاحت ـ أو أثارت ـ هيمنة أوروبا واكتساحاتها الاستعمارية... فالفترة المحددة من طرفه هي إذن القرن الحادي عشر، التي رسمت في تقديره خطوط تقلبات اقتصادية واجتماعية مؤشرة إلى تصدعات أواخر القرون الوسطى. إن ما ينعت بفترات الازدهار أو الرخاء الأولى، المنعكسة إيجابًا على الحركة الثقافية، هي الفترات التي انتعشت فيها التجارة الخارجية وتحسنت معها أحوال الأهالي الحضرية بفضل الممتلكات أو المداخيل الفلاحية. وتبقى المدن بسكانها من الأرستقراطيين والبورجوازيين وحتى رؤساء البدو هي المستفيدة الأولى من عائدات التجارة والزراعة، وبالتالي المنشطة الفعلية للثقافة بكل أصنافها وفنونها. فقد كانت لهذه الثقافة قاعدة اجتماعية لا بأس بسعتها، تتكون أساسًا من الكتاب الإداريين والعلماء، ومن التجار والحرفيين والشباب المتأدب.

أما ما حدث في منتصف العهد الوسيط لتلك القاعدة من انتكاس

وتدهور، فقد يمكن ـ حسب كاهين ـ رده إلى الانقسام السياسي الذي نجم عنه، بعد انحلال الخلافة العباسية، تصدع لغوي قلل من شأن اللغة والثقافة العربية في محيط الفرس والأتراك، وكاد أن يمحوها إبان الغزو المغولي وسقوط بغداد... بموازاة مع هذين الحدثين نشأت مع العباسيين، بعد أن استتب لهم الحكم، ظاهرة الجيش المحترف المكون من الديلم والأكراد والبربر، ثم من العبيد الأتراك، وهو جيش لا يكتفي بأن يكون في قطيعة معنوية مع المجتمع المدني، بل إنه يسعى إلى إخضاع هذا المجتمع سياسيًا وعسكريًا، وإلى التميز عنه طبقيًا باستنزاف خزينة الدولة والاستيلاء على العقار وموارد الجبايات.

وهكذا أفرز تطور هذا الجيش صنفًا مجتمعيًا ونظامًا سياسيًا غريبين عن المجتمع وثقافته، مما تأدى عنه تدهور الطبقات المالكة التقليدية وبالتالي موت التجارة البحرية وتقلص التجارة البرية في جل البلدان الإسلامية (وعلى رأسها العراق وإيران)، باستثناء مصر التي ظلت أوروبا إلى حين تتاجر معها... ونفس التدهور لحق كذلك مجال التمذهب الإسلامي بحيث إن دولة السلاطين المحميين بأجنادهم عملت ـ لأسباب إستراتيجية دينية ـ على تبني وفرض الأشكال العقدية الوثوقية، ممثلة في «الأرثوذكسية»، أي في السنية المبسطة المتشددة التي من شأن جيش المماليك أو الأتراك أن يعتنقها ويحارب من أجلها.

وقد سمح هذا الوضع بظهور طبقة من الفقهاء والعلماء المنتظمين في سلك المدارس الرسمية والمستفيدين من حمايات

النظام وأجوره وهباته. وحتى الكتاب الإداريـون فقد انطفأت مواهبهم الأدبية لما أن أصبحوا عبارة عن متكسبين طيعين متنافسين في خدمة وزراء الأنظمة العسكرية وقوادها. عمومًا، إذا استثنينا إلى حد ما التاريخ الذي يتجدد بتجدد مواضيعه، فإن كل فروع المعرفة وفنون القول طيلة عهود الانتكاس قد عرفت احتقانا بينا وإعادة إنتاج ضحل. «وبالطبع، كما يسجل كاهين، ما كان لهذا الوضع الثقافي أن يبقى لو أنه حدثت تطورات اقتصادية واجتماعية مهمة، من شأنها أن تخلق حاجات جديدة وتزحزح علائق الطبقات. ولكن، كما قلنا، كل ركود ثقافي يسبقه ويرافقه ركود وأحيانا تراجع في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. فمصر التي حافظت على حيوية اقتصادية أكيدة إلى عهـد تيمورلنك، كانت أيضًا الأرض التي حافظت على الثقافة العربية أحسن مـن غيرها»[1]؛ كما أن في مناخ ذلك الانهيار الاقتصادي ـ الثقافي المتفشي، كانت تظهر من حين لآخر بعض المواهب المتميزة التي قد تجد لنفسها مجالًا يقيها من عبثية مجهودها، مجال التصوف القائم على هامش السلطة والمجتمع. غير أن هذا التصوف، ما عدا تعابيره الإيرانية المتقدمة، قد عرف بدوره نوعًا من التردي، إما بفعل رقابة علماء السنة وتحكماتهم، وإما بانتقاص عامل الثقافة والتكوين فيه.

بعد هذا الشق الوصفي للعوامل الاقتصادية والاجتماعية في ركود الإسلام الثقافي، يأتي كاهين في خاتمة عرضه إلى إعمال

---

(١) *الكلاسيكية والانتكاس*... المرجع المذكور، ص ٢٠٥.

المنهج المقارن بخصوص أوروبا المسيحية وعالم الإسلام ليقر هنا بلا مسئولية العلماء في ذلك الركود، بما أن نظراءهم الكنائسيين المنظمين أكثر منهم لم يقفوا في وجه تقدم أوروبا، رغم ما مارسوه من تسلط وقمع داخلي. وبالتالي فإن وجوه الفرق بين الإسلام وأوروبا تكمن في أن هذه الأخيرة لم تعرف ظاهرة الجيش المنفصل عن السكان ولا العبودية بنفس الحجم ولنفس الغايات كما في التاريخ الإسلامي الوسيط. وآخر معطى خصوصي يورده الباحث هو أن الإسلام ـ بالرغم من أن الركود ليس مندرجًا في طبيعته ـ قد عرف «تداخلًا collusion بين الاجتماعي والديني ساهم كثيرًا في خلق ذلك الركود»، ويتابع شارحًا: «غير أن التداخل المذكور هو نفسه نتيجة ـ حسب ما يبدو ـ للشروط الاجتماعية في تكوين الإسلام البدئي وسط البيئة العربية، فيمكننا إذن أن نقول بأن ركود الإسلام قد نفسره بالشروط الاجتماعية، منها المتجاورة في الزمان والمؤثرة مباشرة، ومنها القديمة جدًا، التي تعمل بواسطة وعبر آجال»[١].

قد لا يسعنا أن نناقش ما أتى في عرض كاهين من أفكار عامة ـ لا يمكنها أن تكون إلا كذلك في مجال تاريخ الإسلام الاقتصادي القديم والوسيط، الذي تندر فيه المعطيات الكمية والمعلومات الدقيقةـ غير أننا في آخر المطاف نلاحظ بقاء وعد كاهين باستعمال منهج التاريخ المقارن حبرا على ورق، وذلك لكون تلبيته لم تأت

(١) نفس المرجع، ص ٢٠٦ـ٢٠٧.

إلا في الخاتمة، بشكل مرتبك متسرع لا يفي الغرض حقه. هذا في حين أن تحليل هذا الشق كان من شأنه أن يلقي أضواء جديدة على ما سمي بعوامل الانتكاس الداخلية، فيعيد ترتيبها بحسب خصوصيتها أو إجرائيتها. وهكذا يكون من الجائز مثلا التقليل من الأهمية التي يوليها كاهين لظاهرتي العبودية وانفصال الجيش عن المجتمع اللتين طبعتا التاريخ الإسلامي إبان انتكاسته، لكن من دون أن تكونا خاصتين به أو من معطياته الذاتية الصرفة، كما يدل على هذا تاريخ الإمبراطورية المقدونية، وبصفة أجلى تاريخ الإمبراطورية الرومانية[1]. ورغم هذا التقصير البين، يبقى أن الأعوص منه في تحليل كاهين هو ما أتى في آخره حول عوامل الركود «القديمة جدا»، اللصيقة بالشروط الاجتماعية لتشكل الإسلام البدئي في المجتمع العربي[2]، وهي العوامل المتخفية التي «تفسر» ركود الإسلام بمعية العوامل «المتجاورة في الزمان والمؤثرة مباشرة». ويحق لنا أن نستغرب لمثل هذه الأقوال التي تنقل التحليل فجأة من مستوى الاجتماع والاقتصاد، أيَ التاريخ المرئي المحسوس، إلى صعيد «أركيولوجي» عرقي ذي نفحة رينانية واضحة. وحتى

(١) إن مرحلتي القناصلة والأباطرة الممتدتين في تاريخ الإمبراطورية الرومانية من ١٠٦ ق.م. إلى تصدعها في بداية القرن الثالث الميلادي لتشهدُ كلٌ وجوه خصوصيتهما على أن الحكم الفعلي قد صار إلى القواد العسكريين المستندين إلى الجند المحترفين والمفصولين عن المجتمع الروماني؛ كما أن قيام هذا المجتمع على العبودية أمر معروف تاريخيًا ومن خلال ثورات العبيد التي اشتهرت منها ثورتهم بزعامة سبارتكوس في ٧٣ق.م... إلخ.

(٢) نفس المرجع ص ٢٠٦.

إن تساهلنا مع كاهين واعتبرنا ذلك النقل عنده عبارة عن عثرة قلم، فإنه من الصعب إخفاء كون بحثه ـ كما هو الحال عند مستشرقين كثيرين ـ ينجذب أكثر مما يلزم إلى رد عوامل ركود العالم العربي الإسلامي إلى عوامل داخلية محايثة، هي التي، في تصوره واقتناعه، وفرت شروط إمكان ظاهرة الهيمنة الاستعمارية [!](١).

في مجال ما يسمى بالبنى العليا يمكن أن نكتفي بأربع دراسات، مركزين بالتخصيص على مساهمات أصحابها في باب تفسير أو تأويل عوامل ومظاهر انتكاس الإسلام الثقافي، كما هو من صلب موضوع المناظرة.

١ـ٣ـ أولى تلك الدراسات تجيب على سؤال محوري في المجال المذكور: «كيف تجمد الفكر الديني في الإسلام؟». وقبل هذا يشير صاحب الدراسة لوي چاردي L. Gardet إلى أن التأطير الزماني لذلك الجمود يعود، كما يرى مستشرقون آخرون، إلى منتصف القرن التاسع الهجري وبالضبط إلى ١٤٥٣م، تاريخ دخول الجيوش العثمانية إلى القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية. فمنذ ذلك التاريخ الذي نزح معه تراث اليونان إلى إيطاليا، لم تعرف العلوم الدينية من تفسير وفقه وعلم التوحيد والتصوف إلا ركودا مطردا، موسوما بتدهور إنتاج الأعمال الفكرية الكبرى وبانتشار «ثقافة» المختصرات والزوايا الصوفية. وقد يمكن تحديد ذلك الركود بشروط خارجية، منها السياسية التي تجلت، منذ الاحتلال التركي

---

(١) انظر نفس المرجع، ص ١٩٧ـ١٩٨.

ـ المغولي لبغداد، في تقوية الأوليغارشية العسكرية المصحوبة بامحاء الفضول العلمي والتشجيع الثقافي؛ ومنها الاقتصادية، المتعلقة ببوار طرق القطن والبهار إلى الهند عبر «دار الإسلام»، وذلك على إثر اكتشاف أمريكا في ١٤٩٢ وإنجازات أوروبا النهضة في ميدان العلم والتقنية.

وهذه الشروط مجتمعة قد ساهمت في رجحان انطواء عالم الإسلام على نفسه. غير أن العوامل العميقة لهذا المآل يمكن ـ حسب چاردي ـ تلمسها من جهة في سرعة تكون العلوم الدينية خلال القرون الأربعة الأولـى، وما نجم عنها من تصلب في الإشكاليات والمواقف، ومن جهة أخرى في غياب سلطة مذهبية حية، تعطي للإجماع مضمونه ووظيفته المتجددين، وتحول دون الدعوة المبكرة إلى «غلق أبواب الاجتهاد» ودون تفشي ثقافة الوثوقية والقطعية، كتعبير للبحث عن تجانس الأمة وتماسكها.

في ختام عرضه، يلح چاردي في قطاعه، كما فعل آخرون في قطاعاتهم، على أن البحث في علل الجمود المؤثرة يلزم أن يجري في منحنيات التطور الداخلي للعلوم الدينية التقليدية، هذه المنحنيات التي تطلعنا على أن الصعوبات أو المآزق النظرية لتلك العلوم تقوم أساسا بفعل التحام الروحي بالزماني، والشرعي بالقضائي في أصول الفقه، ثم بغياب النقد التاريخي في التفسير والحديث، وأخيرا بقلة الانشغال بتحديد وتجديد العلاقات بين الفلسفة كمادة قائمة الذات وبين علم الكلام. أما مهمة التغلب على تلك الصعوبات فموكولة،

في تصور باحثنا الديني، إلى مفكري الإسلام المحدثين، أي إلى اجتهاداتهم في «إحياء علوم الدين»[!].

إن تلك الدراسة تكشف عن توجه صاحبها المثالي المجرد، الذي لا تقلل من مطلقيته في شيء التسجيلات «المادية» الطفيفة، المبثوثة هنا وهناك. فالحكم حول الإسلام ذي التركيب الروحي ـ الزماني الممتزج لم يبرح عموميته ورسوخه (كأنما لا تشاركه فيه ديانات توحيدية أخرى)؛ والقول بمركزية الإسلام السني يبقى هو هو (بالرغم من أهمية الإسلام الشيعي وديناميته، والذي توفر على ما غاب عند الأول في تصوير چاردي، أي السلطة الدينية الموجِّهة)... إلخ. كما أن النظرة المثالية عند هذا المستشرق المسيحي تبقى ظلالها ـ أو قبضتها ـ مبسوطة على مفهومه للعلوم الدينية كعلوم إن نشأت فلكي تدوم وتنمو إلى ما لا نهاية، مستفيدةً من معاطبها ووعكاتها الظرفية المؤقتة [!].

١ـ٤ـ في الدراسة الثانية نقرأ لـ«روجي أرنالديز» (R. Arnaldez) عرضا يجيب فيه عن السؤال: «كيف انتكس الفكر الفلسفي في الإسـلام؟»، ويكمل عرض چاردي، مشاركا إياه في تسييد المنهج المثالي الذي يقضي في هذا المقام بالبحث في «العلل الفلسفية الخالصة لانتكاس الفلسفة في الإسلام، وهي باطنة بشكل صرف»[١]. أنموذج الفكر الفلسفي عند المحلل هو بالطبع الأنموذج اليوناني، الذي أثر بشقيه (اللوغوس والموثوس) على

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٤٧.

تكوين الفلسفة والتصوف النظري في الإسلام؛ ويرى باحثنا بخصوص الشق الأول أن سبب توقف الفلسفة لا يعود إلى إقامة أصحابها المديدة في رحاب التفسير والشرح، بل إلى تسليط كل اهتمامهم على فلسفة اليونان النسقية، كأنما هي وحدها «علم» حق، بحيث حجب عنهم ما تحويه من قضايا وإشكالات ذات صبغة وجودية أو أخلاقية (كما يمكن أن نفهم من سياق التحليل). أضف إلى ذلك انهماك فلاسفة الإسلام في محاولة التوفيق بين النقل والعقل وانشغالهم بقضايا جزئية لا تساعد حقا على تطوير علم الأوائل ولا على إنتاج فكر فلسفي جديد أو متقدم.

وينتهي بنا مطاف العرض، رغم بعض الثناء على ابن رشد وحتى على الغزالي، إلى الفكرة الشائعة لدى المستشرقين، القائلة بهشاشة وضع الفلسفة في الإسلام وبها مشيتها الراسخة قياسا إلى خطاباته المركزية المحركة. والفلسفة هنا لا تؤخذ إلا بمعناها الاشتقاقي اليوناني، الذي له الأنموذجية الرفيعة ولا شريك ولا بديل لمركزيته المنيعة المتعالية. إن هذا العرض يكرس حقا ـ وإن بشكل خفي مخاتل ـ أحكام رينان حول عجز العرب عن تمثل الإرث الفلسفي اليوناني النسقي منه واللانسقي، وبالتالي عن محاكاته في إنتاج قضايا وإشكالات فلسفية خالصة. ولا شيء يمنع أرنالديز أو غيره من تبني تلك الأحكام وتصريفها، طالما تطغى عليه أحادية الفلسفة اليونانية ومركزيتها المطلقة ولا يأبه لكون الممارسة الفلسفية في القرون الوسطى، كما أظهرت دراسات إيتيان جيلوسون، كانت تؤطرها أو تجذبها الرؤية الدينية للإنسان والعالم.

١ـ٥ـ الدراسة الثالثة، «الكلاسيكية السُّنوِيَّة واحتقان شريعة الإسلام الدينية»، هي لـ«جوزيف شاخت» (J.Schacht) الذي يرى بدءًا أن الطابع الثبوتي الذي أخذه الفقه الإسلامي منذ القرن الثاني يعود إلى عوامل ثلاثة، هي في اعتقاده: «البحث عن سلطة حاسمة، وحتى غيبية؛ تبجيل السنة كسنة؛ الفكر الشكلاني والظاهري»(١).

العامل الأول، وهو ينسحب على السنيين والشيعة جميعا، قد لا يحتاج إلى وقفة خاصة، مادام ليس خصيصة مقصورة على الذهنية الإسلامية دون الأديان الأخرى التي تسعى مثله إلى كبح جماح الاختلافات وتمهيد سبل الإجماع.

والعامل الثاني، يعتبر شاخت أن قاعدته العِليّة هي في تعريف السنة بمضمون أقوال النبي وأفعاله، وأن حالات الإجماع والتقليد والشعور بنقص الخلف قياسا إلى السلف إن هي إلا مظاهر لتلك القاعدة ليس غير.

أما العامل الثالث، ولو أنه يبدو هو الأهم في نظر المحلل، إلا أن عرضه من طرفه يتم في عجالة مشحونة بأفكار جاهزة حول، أولا: سذاجة العرب الفكرية التي يخاطبها القرآن، والتي أنتجت النزوع الظاهري، ثانيا: الشكلانية في الفقه والكلام، التي هي وليدة التأثر بأصداء «الفلسفة الشعبية الهيلينستية»[!](٢).

وبعد إصدار هذه الأحكام السريعة المتهافتة، يعود شاخت إلى فكرته الراسخة حول ثبوتية الفقه الإسلامي واختلافه عن القانون

---

(١) نفس المرجع، ص ١٤٣.
(٢) نفس المرجع، ص ١٤٩.

الروماني، وحتى القانون البيزنطي، اللذين يقران بشريعتين: واحدة طبيعية أو إلهية، وأخرى قابلة للتطور والتطويع. وهو في سبيل هذا لا يدخر جهدا للتقليل من أهمية فقه العرف والعمل بدعوى هامشيته وإقليميته، وهذا ضدّا على موقف المؤرخين والاجتماعيين (ويذكر شاخت من بينهم بيرك) الذين أكدوا على القيمة الكبرى لأدبيات الفتاوى والنوازل في معرفة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي، كما في تطوير الفقه النظري وتكييفه مع المعاملات المتغيرة ومع «الضرورة» و«المصلحة الوقتية»[1].

ويختم شاخت عرضه بتسليط نقده بل وغضبه على حركات الإصلاح التشريعي الحديثة، سواء منها التي تريد تجديد الفقه التقليدي في ميدانه الخصوصي (الأسرة والإرث والوقف) أو التي تطمح إلى خلق «تشريع إسلام زماني» (في مجال لم يؤثر الإسلام فيه كثيرا، مجال العقود والالتزامات). وبكثير من التعالي يذهب ناقدنا إلى تضييق الخناق على ممثلي كلا الاتجاهين معيبا عليهم جميعا، من جهة، تعاملهم الانتقائي أو الفسيفسائي مع الفقه التقليدي وتدني اجتهاداتهم قياسا إلى عطاءات أسلافهم الكبار، ومبرزا عندهم، من جهة أخرى، عجزهم عن الذهاب بإصلاحاتهم وتمثلاتهم بالغرب إلى حد إلغاء الشريعة الإسلامية نفسها وتعويضها بقوانين علمانية صريحة، كما حدث هذا في بلاد كتركيا.

---

(١) انظر حول هذا الموضوع دراستي «إشكالية الشريعة والعرف في الإسلام»، *المستقبل العربي*، عدد ١٢٩ ـ ١٩٨٩ أو في كتابي *التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ*، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٣، ط ٢.

في كل هذه الانتقادات الحادة الطليقة تظهر بجلاء صورة المستشرق المتيقن من تفوق علمه والمتقمص لدور الحَكَم الذي يوزع، بنوع من الأبوية والخيلاء، النقط والنصائح والإنذارات على الفرقاء، من دون أن يعي أن ما يشفع له ويجعل خطابه ممكنا وقادرا على الترهيب والمساومة يقوم أساسا على انفصاله عن حلبات الصراعات الحقيقية من جانب، ثم في تموقعه وتحركه داخل المحورية الغربية المهيمنة من جانب آخر.

١ـ٦ـ الدراسة الرابعة، ونختم بها، هي لـ«ويلي هارتنر» (W.Hartner) «متى وكيف توقف ازدهـار الثقافة العلمية في الإسلام؟». وهي دراسة تتميز بإعراضها عن التصنيفات العرقية والقومية في باب ذكر أصحاب العطاءات والاكتشافات العلمية من المسلمين، وهذا الإعراض يبرره حقا امتزاج الأجناس المدهش الذي عرفه المشرق حتى قبل مجيء الإسلام. إن هارتنر يبدأ بإرجاع النهضة العلمية ـ وهو محق في هذا ـ إلى القرون الأربعة الأولى لعهد العباسيين، التي فُتحت فيها أبواب التنافس العلمي أمام كل الباحثين، بغض النظر عن انتماءاتهم وميولاتهم. فكل الأعلام المعروفين في الرياضيات والفلك والطب والفلسفة تنتسب لتلك الفترة، وتنضوي في حركة لم تعرف إلا مدا متواترا وغنى وافرا. أما في القرون الثلاثة التالية فقد مالت العلوم إلى التأرجح بين الركود والتراجع وبين التألق الاستثنائي النوعي مع أعمال أقطاب متنورين كعمر الخيام وناصر الدين الطوسي وابن رشد وابن النفيس... وحوالي ١٣٠٠م تقوى الميل إلى الركود في البحث العلمي وإلى

الانطواء على الموروث وتصريفه في علاقات التقليد والإتباع، وهذا بالرغم من ظهور علماء، ولو على قلتهم، في عهد المماليك والعثمانيين أو في المغرب المريني وأندلس ملوك الطوائف وقتذاك.
أما عن أسباب تقلص العلوم وتدهورها فمردها ليس إلى الإسلام في حد ذاته، بل إلى بعض المذاهب الدينية المعادية للعقل والعلم، ذات التأثير على الرأي العام وسياسات الحكام، كالأشعرية الذرية، الرافضة لمبدأ العلية، والتي أصبحت المذهب الكلامي الرسمي للأنظمة السنية منذ القرن الثاني عشر ميلادي، وكالصوفية التي سعت مع الغزالي إلى تقويض ثقة الإنسان بطاقاته الذهنية الذاتية، أو أخيرا كمالكية الفقهاء في المغرب والأندلس، التي لعبت دور الجهاز الرادع أمام البحث الفلسفي والعلمي، ماعدا في فترات ضعفها أيام ملوك الطوائف وتحت حكم الأميرين الموحدين أبو يعقوب يوسف (١١٦٣ـ١١٨٤م) وابنه أبو يوسف يعقوب المنصور (١١٨٤ـ١١٩٩م)، اللذين ساهمت رعايتهما للعلم في ظهور أعمال البطروجي الفلكية ومؤلفات ابن رشد العلمية الفلسفية، (هذا مع أن الخليفة الثاني قد انتهى إلى الإذعان لضغط الفقهاء حين نفى ابن رشد إلى قرية أليسانة جنوب ـ غرب قرطبة، وخص كتبه الفلسفية بالتحريق)... ينضاف إلى هذا العامل ثلاثة عوامل أخرى، هي في رأي هارتنر: أنظمة الحمايات السياسية التي كانت ترهن الطاقات العلمية بتقلباتها ومصائرها؛ تضاؤل دور علماء الإسلام القيادي والوسيطي إبان نهضة أوروبا المتمكنة من مباشرة المصادر اليونانية في أصولها؛ تحول العلم إلى عقيدة يعيش معتنقوها على تركة أسلافهم ويسلكون في ممارستها سبل التقديس والتقليد.

وهذه العوامل مجتمعة أو متناوبة هي التي خلقت حالة التكلس والركود في الثقافة العلمية على أرض الإسلام. وهي من وجوه عدة الأقرب، في تقديرنا مع الباحث، إلى الاحتمال والصواب.

١ ـ لعل الملفت للنظر على سبيل المراجعة النقدية لمجمل عروض المناظرة التي نحن بصددها، يكمن في تقصيرات وتطرفات معيبة تنم في حد ذاتها عن رواسب الاستشراق التقليدي وصعوبات الاضطلاع بمهام التجديد وتبعاته، وأهمها:

(أ) تغييب قراءات وتأويلات مؤرخين عرب «كلاسيكيين» لظاهرة الانتكاس أو الانحلال، كالعمري والمقريزي وبالأخص ابن خلدون، هذا مع أن نظرية هذا الأخير حول الظاهرة نفسها، المرتبطة بمفهومه العام للتاريخ الدائري، كانت تستحق حقا الاستحضار كمادة خام أو على الأقل التذكير من باب الاستئناس بشهادات داخلية والاستفادة منها.

(ب) التقصير في عرض مفهوم «الانتكاس» أو «الأفول» نفسه على تفكير عام نظري مقارن من شأنه أن يجنبنا مقابلته بمفهوم «الكلاسيكية» الذهني الخالص، وحتى عزله عن حقل نشوئه وتظاهره الموضوعي، أي حقل التاريخ المطبوع بسنن الحياة والتبدلات. إن ذلك التقصير ظهرت مضاعفاته السلبية في كون تحليل فون غرانبوم الافتتاحي لـ«مفهوم الكلاسيكية الثقافية» قد ظل، بالرغم من ترتيباته وتدقيقاته الباعثة على الحيطة والحذر، بدون مردود نظري أو تأثير عملي في مجمل عروض المناظرة؛

كما أن تلك المضاعفات السلبية قد تجلت في سوء استقبال بعض المتناظرين لعرض حول «انتكاس العهد القديم الكلاسيكي»، ألقاه من باب الدراسات المقارنة متخصص في التاريخ الروماني هو هـ. إ. مارو H. I. Marrou، الذي أظهر بكثير من الحزم أن مفهوم الانتكاس وكل مرادفاته مفهوم مغلوط ولاإجرائي، لما يحويه من حكم قيمي وتصور عضواني organiciste ساذج للحضارة. وهذا ما جعل بعض المناقشين يعتبرون عرضه خارجا عن الموضوع المدروس [!].

(جـ) التطرف في التأكيد على أهمية علل وعوامل الانتكاس الداخلية أو المحايثة، بحيث خلص البعض إلى التخفيف من ثقل العوامل الخارجية أو اعتبارها مجرد مظاهر وتبعات لأزمة محتومة، كما أدى بالبعض الآخر إلى التلميح أو التصريح بأن أولوية تلك العوامل الداخلية ـ التي حظيت بقدر ملحوظ من الهيمنة والتبرير ـ قد وفرت لوحدها شروط قابلية الاستعمار والحلول الأجنبية[!].



٢ـ عن أهم وجوه الاستشراق المجدد

٢ـ١ـ لعل من أبرز هذه الوجوه، بل وفي طليعتها التي لها قصب السبق في مجال تجديد الاستشراق، إنْ منهجا أو على صعيد الإدراك والرؤية، نجد العالم الفرنسي المخضرم (بالمعنى المحدد أسفله) «لوي ماسينيون» (L. Massignon). ورغم أن هذا المستشرق اتهم في

بعض الأوساط الإسلامية ـ كما يحكي هو نفسه ـ بالانتماء إلى الطابور الاستعماري الخامس والتقنع بالتصوف لبلوغ مآربه[1]، ورغم تكريسه لبعض عناصر الذهنية الاستشراقية التقليدية، فإن من الإنصاف القول بأنه بحساسيته الإنسانية القوية وثقافته الموسوعية العالية المتفتحة قد كان أول مستشرق حاول وضع الاستشراق على محك العلوم الإنسانية، بل وإدماجه فيها، وهذا من خلال مقالات عديدة في السوسيولوجيا الحضرية واللسانيات وعلم النفس والتاريخ. الموضوع مع ماسينيون يبقى هو الإسلام وثقافته، غير أن تصور مستشرقنا له يتميز حقا بكثير من الأصالة والنزوع المتشوق. فالإسلام عنده دين إبراهيمي توحيدي يندرج بتأكيده على الإيمان في نسق متكامل مع اليهودية ديانة الأمل والنصرانية ديانة الإحسان. إن درس الإسلام الأكبر الملقن عبر لغته ـ التي هي نفسها لغة دينية طقوسية[2]ـ يقوم بالأساس في «بساطة معتقداته التوحيدية وشموليتها»[3]. ولئن تبنى الإسلام السني الجهاد كسبيل لمناهضة الديانتين السابقتين عليه ولإحقاق معارضاته ومبادئه الجديدة، ثم كأداة لمكافحة الهرطقات الداخلية، فإن من تضاعيفه القرآنية وعبر تطوره الروحي ظهرت تيارات مفتونة بالمطلق وظامئة إليه، تدعو إلى نيل عفو الله والمشاركة في الوجود الإلهي. وهذه التيارات قد أفرزت أساسا نوعين من التصوف: نوع يقر بوحدة الشهود ويمثله خير تمثيل الحلاج الذي مات مصلوبا كالمسيح على طريق ردم

---

(١) انظر *الأعمال الصغرى*، المرجع المذكور، ج ١، ص ٢٠٨.
(٢) راجع نفس المرجع، ج ١، ص ٢٣١.
(٣) نفس المرجع، ج ١، ص ١٩٩.

الهوة بين الإنسان وربه، ونوع يُنظِّر لوحدة الوجود، كما عند المتصوفة الفارسيين على وجه الخصوص.

وإن كان ماسينيون قد ولع بمواهب الإسلام الصوفية وخص أكبرها في شخص الحلاج بعظيم جهده وفكره، فلأنه أراد ـ من منظوره ـ أن نطلع على مخزون الإسلام الروحي، وبالتالي على قرابته المتأصلة بالديانتين التوحيديتين الأخريين. وقد يُفهم أحيانا من بعض المقاطع والشذرات في نصوص ماسينيون أنه يقيم بين هذه الديانات مفاضلات أو علاقات ضم واستيعاب لفائدة مسيحيته الكاثوليكية، غير أن منطق تلك النصوص وما تفرزه من مواقف وتوضيحات تظهر أنه كان أحرص ما يكون على ذاتية تلك الديانات بقدر ما كان مدركا لتكاملها في مجال القيمة والشهادة. الموضوع عند ماسينيون هو ما ذكرنا: الإسلام وثقافته، وكان يحسن أن نقول إنه أكثر من موضوع، إذا اعتبرنا قدرة الناظر فيه على صياغته وإعمال الحدس والوجدان لمقاربته معرفيا وربطه بالحياة، أي إذا اعتبرنا منهجه وتقنياته. وفي هذا الباب بالذات يعيب ماسينيون على بعض المستشرقين ـ إضافة إلى عجزهم عن أن يصيروا «ضيوفا روحيين للإسلام الذي يريد أعضاؤه العيش معا» ـ كونهم «لم يتوفقوا في إدراك البنية المشعة للحياة ولا ارتكازها على التعلق المتبادل، هذه الحياة التي يشرحونها [ويقسمونها] بعلمهم الوافر المتأني»[1].

على ضوء هذا المطعن، لنا أن نفهم أن المعرفة الاستشراقية الواسعة ـ حتى في شكلها الأكثر تعمقا في باب الإحاطة التاريخية

(١) ماسينيون، *شوق الحلاج*، باريس ط. ١٩٢٢، ج ١، ص ٤٦٥.

واللغوية ـ يمكنها أن تنطوي على مخاطر العمى ومعاطب مضلة ضارة. لهذا كان ماسينيون يدعو إلى طلب «مواضعة» بين مناهج المستشرقين في البحث وبين «التقاليد المعاشة لحضارات عريقة»[1]؛ وكان من جهته يسعى إلى تحقيق تلك المواضعة بتعبئة قدراته التعاطفية والذوقية والحدسية، وذلك من أجل الحلول في القصود الأولى لنص أو مذهب والصدور عنها. وبهذا الجهد «الروحي» وحده يتسنى تخطي الآثار والعلامات البرانية إلى حضور «المتعالي» والدلالات الكلية المعاشة. لقد ظهرت إيجابيات ذلك النهج في الإجراءات الاحتياطية التي كان ماسينيون يتخذها لإحسان تسيير إحاطته الموسوعية وتجنيبها مكامن التهافت والغرر.

وهكذا رأيناه في موضوع حياة نبي الإسلام، الذي كان ركنا ثابتا في الخطاب الاستشراقي التقليدي، لا يكتب إلا بكثير من الحيطة والترزن، نظرا من جهة للبعد الزماني الذي يحجب عنا سر نفسية النبي عليه السلام، ونظرا، من جهة أخرى، لكون ما رُوي عنه من خصال حميدة عليا ـ بالإضافة إلى إيمانه التوحيدي الراسخ ـ هو أقرب إلى الحقيقة، كما دلت عليه أفعاله وسلوكاته الموفقة كقائد مجاهد ومؤسس دولة.

وأما في موضوع النص القرآني فقد رأينا ماسينيون يستبعد إخضاعه للتفكيك الفيلولوجي[2]، بحكم إلهامية ذلك النص

---

(١) انظر *الأعمال الصغرى*، المرجع المذكور، ج ٢ ص ٥٩٠.

(٢) في نفس المرجع نقرأ: «الناس الأكثر عداء للعرب هم عامة الفيلولوجيون واللسانيون الأوروبيون...» (ج ١، ص ١٩٩).

وطابعه الوحيي، وبالتالي لكونه «شهادة مجتمعية حقيقية»، فكان يؤثر المنهج الوصفي الاستقرائي (أو الفينومنولوجي) الذي يتيح له التحدث عن موضوعه مثلا على النحو التالي: «القرآن المحفوظ منذ الطفولة هو نظام العالم، وضعي موح، يقنن اختبار كل حدث وتفسيره وتقييمه. إنه عند كل المؤمنين تذكرة وذاكرة جاهزة للحياة الجارية وذخيرة لغوية وقاموس الفقير. وإنه أيضا عند الكثير دليل تعريفات وضمانات قابلة دوما للتطبيق، تتيح للفكر التمرس والعمل. وإنه أخيرًا عند البعض رفيق ملازم للإرادة ومصنِّف حِكَمِ الحياة العملية يتسنى التأمل فيه شخصيا، مع تركيز الانتباه على الدلائل اللامنقطعة للعز الإلهي»[1].

أما في مجال التصوف الذي هو موضوع ماسينيون الأكبر والأخصب، فإن إيجابيات ذلك المنهج قد تجلت في التقليل من شأن مفهومي التواتر والتأثير اللذين يسيِّدهما المقارنتيون، ويؤديان عند بعضهم وظيفة النسف أو الاختزال في حق كل ظاهرة يُعتقد أنها نتيجة أو فرع لأصل مهيمن مؤثر. وعلى هذا النحو رُدَّ التصوف الإسلامي إلى أصل: إما فارسي (رينان، بلوشي وإلى حد ما كوربان) أو يهودي (كوفمن، فينسنك، جولدسيهر) وإما مسيحي (أسين بلاثيوس وإلى حد ما نيكلسون) أو هندي (جونز، كريم، جولدسهير)... إلخ. وقد عارض ماسينيون، بكثير من العلم والذكاء، هذا التوجه المهووس بالبحث عن الأشباه والنظائر حيث

---

(١) ماسينيون، *شوق الحلاج*، المرجع المذكور، ج III ص ٤٦٦.

لا يوجد في الواقع إلا «جناسات تقنية وتوازيات في العرض والتقاءات قصدية»، وكلها مصادفات عرضية وطارئة عابرة.

وهكذا انتهى باحثنا، بعد مارچليوت، إلى التأكيد على «أن هناك في القرآن بذورا صوفية حقيقية، وهي بذور قابلة لنمو مستقل لا يحتاج إلى إخصاب خارجي»[1].

وعلى ضوء هذا الثبت المنصف وبإيعاز منه ذهب ماسينيون إلى الاقتناع بأن ماكتب عن الحلاج وتأثراته الفارسية والهلينستية والهندية أو السورية ـ الكنعانية كان عبارة عن «تمارين ذهنية، إلا أنها عقيمة»، مما أتاح له أن يُؤمِّنَ انطلاقته في إنجاز عمله الضخم حول الحلاج[2] ويقيها من تشريحات النزعات الموسوعية ومزايدتها التعقيمية.

حول الموضوع الاستشراقي ومنهج معالجته لا ريب أن ماسينيون كان رائد التجديد والتطور، من حيث إنه تميز عن كل سابقيه بقدرات إبداعية مخصبة وبسعة أفق قلما تحصل حتى عند العلماء من صنفه. وهو على هذا الصعيد قمين بالتنويه والإعجاب.

---

(١) ماسينيون، *مبحث في أصول المصطلح التقني للتصوف الإسلامي*، ط. فران Vrin، باريس ١٩٦٨، ص ٥٣ـ٦٣ وما يليها.

(٢) بقدر ما يعيب ماسينيون على الإسلام السني ظاهريته وتجسيميته، يشيد بالصوفي الذي رفع الإسلام، في نظره، إلى أقصى درجات الروحية والشهادة حتى الفداء والاستشهاد، وهو الحلاج الذي ذهب ماسينيون إلى القول عنه: «إن منحنى حياته برمته وكل مسلسل محاكمته يقرنانه ظاهريا بالمسيح». (انظر *الأعمال الصغرى*، المرجع المذكور، ج II، ص ١٩٠).

غير أن مشكلة الباحثين اللاحقين مع هذا المستشرق الفذ ليست في أن يقدروا عمله ومواقفه أو يتعاطفوا مع أفكاره وتوجهاته، بل مشكلتهم هي في صعوبة أن يجاروا مقدماته ورؤاه أو أن يمارسوا مسالكه وتأملاته، إذ إن هذه الممارسة وتلك المجاراة تستلزمان نوعا من التواطؤ الثيولوجي، وحتى الصوفي، الذي لا يُنال إلا بالصلاة و«التفكير الروحي بين يدي الله»[1]. وهذا ما لا يجوز فرضه على الباحثين أو حثهم على تحقيقه. وهنا بالذات نلاحظ أن ماسينيون بمنهجه التذوقي الاستبطاني قد ظل ـ رغم نزوعاته التجديدية ـ ذا صلة بالاستشراق التقليدي، خصوصا منه المطبوع بالنزوع المثالي والمعادي، بشكل غريزي، للجدلية التاريخية بدعوى ظاهريتها وماديتها. وللمس هذا قد يكفينا مثالان يُظهران طريقة ماسينيون الغيبية والغريبة أحيانا. المثال الأول، وفيه يكتب عن العرب: «لقد بدأ تاريخ العنصر العربي بدموع هاجر، وهي [هذه الدموع] الأولى في الكتاب المقدس. العربية هي لغة الدموع: دموع أولئك الذين يعلمون أن الله في ذاته مستحيل على الإدراك وأن هذا حسن هكذا...»[2]. أما المثال الثاني ـ وهو أكثر مدعاة للانزعاج ـ فيذهب مستشرقنا في «حوار حول العرب» (مع جاك بيرك) إلى الدفاع عن أطروحته القائلة بأن: «مشكل مستقبل العرب يلزم وضعه في السامية، وأن في عمق صعوبات العرب هناك هذه الصعوبة المأساوية، وهي الكراهية القاتلة بين الأخوين إسرائيل وإسماعيل. وأرى أن من الضروري تخطيها». ويعتقد أن هذا

---

(١) انظر *شوق الحلاج*، المرجع المذكور، ج II، ص ٤٨٠.

(٢) راجع *الأعمال الصغرى*، المرجع المذكور، ج III، ص ٨١٢.

ممكن بالرغم من أن إسرائيل تحظى «بتفوق فكري تولد لديها من تعودها على بناء الإشكالات ومن تحكمها في خيوط القدرة التكنولوجية العالية، وبالرغم من أن العرب يشعرون أنهم منبوذون خارج الانتماء السامي. ذلك أن المصالحة ضرورية بين الإخوة الذين يحملون شهادة جوانية، التي هي شهادة لغتهم كلغة مقدسة وتقوم أيضا كأداة بحث علمي مجرد. إن النخبة اليهودية قد فكرت وكتبت بالعربية طيلة العهد الوسيط»[١].

* * *

٢ـ٢ـ من بين المستشرقين الذين ماثلوا ماسينيون في تخضرمه وإن في مقام أقل إشعاعا، يمكن الإشارة فقط إلى اثنين ظلا ـ كل في مرفقه الخاص ـ يشتغلان بالإسلام التراثي العقدي، وهما «هنري لاووست» (H. Laoust) و«هنري كوربان» (H. Corbin). فالأول: تخصص في ابن تيمية وفي تاريخ الفرق الإسلامية عامة، مع ميل ملحوظ إلى التيارات والوجوه السنية خاصة. وإن كان جانب الجدة في دراساته هو التركيز على عنصر الصراع والانشاقاقات، وكذلك استعماله لمنهج تأريخي مدقق، إلا أن توجهه المثالي كثيرا ما يوحي بأن التاريخ إنما تصنعه وتسيره أساسا المصنفات المكتوبة والتيارات المذهبية المتعارضة[٢].

أما المستشرق الثاني: فقد التزم طوال حياته العلمية بالبحث

---

(١) نفس المرجع، ج III، ص ٦١٠.

(٢) حول توجه لاووست «المثالي» انظر بالأخص كتابه *الانشقاقات في الإسلام*، ط. بايو، باريس ١٩٦٥.

في الإسلام الشيعي والتراث الفلسفي والصوفي الإيراني، محاولا بكثير من الإحاطة والدراية إدراج هذه المواد في دائرة اهتمامات المستشرقين التي غلب عليها الإسلام السني والآداب العربية. ولقد توفق إلى حد ما في تشغيل المنهج الظاهرتي الذي ساعده على ما يطمح إليه عن رغبة واختيار: وضع الشروط التاريخية المادية بين قوسين، بل ونفي قدرة التعريف والتحديد عنها، وذلك قصدالذهاب مباشرة إلى الجواهر والماهيات لرصدها وعرضها في أنسقة روحية خالصة تُظهر العلائق الحميمية المتخفية بين الطبيعة الإنسانية وعالم الربوبية والخلود[1]. وعلى هذا النحو لم يكن كوربان يعمل لتعريفنا بالظاهرة الشيعية إلا بمفاهيم «ذاتوية» استبطانية (الشعور الشيعي/ المعنى الحق/ الحقيقة/ النور/ الانبعاث/ الدعوة... إلخ)، إلى حد أن توافق الروح الباطنية مع تنظيم رسمي للدولة يبدو عنده عبارة عن زلل أو تناقض، إذ إنه يقول بالحرف: «إن الانتصار السياسي المطبوع بقيام دولة فاطميي القاهرة يظهر أساسا كمفارقة»[2].



(١) لعل أحسن عرض لفكر كوربان نجده في كتاب تلميذه كريتسيان جامبي *منطق المشرقيين، هنري كوربان وعلم الأشكال*، ط. لوساي، باريس ١٩٨٣.

(٢) راجع هـ. كوربان، *تاريخ الفلسفة الإسلامية*، ط. چاليمار، باريس ١٩٦٤ ص ٤٣. ونفس التوجه المنهجي نجده في كتابه *في الإسلام الإيراني*، جزءان، ط. چاليمار ١٩٧١، ونقرأ في توطئته: «ليس هناك حاجة إلى البحث في إخضاع الفلسفة الإيرانية الإسلامية إلى جدلية خارجية عنها. لقد بحثنا في فهم تاريخها من الداخل، أي الباطني في آخر الأمر». وفي نهاية التوطئة يتلقى القارئ دعوة إلى زيارات حجية إيرانية «هي بمثابة زيارات روحية، ولكنها تستلزم مغامرة كبرى من الفكر».. حول لاووست وكوربان انظر إضافاتي في *التشكلات الإيديولوجية في الإسلام*، مرجع مذكور.

٢-٣- لعل المستشرق الأكثر إحساسا بقوة ماسينيون وكذلك بمحدودية مناهجه ومقارباته هو البحّاثة والمفكر الفرنسي «جاك بيرك» (J.Berque) (المتوفى سنة ١٩٩٥). فخلافاته مع أستاذه قد ظهرت بدءًا في «الحوار حول العرب» المذكور أعلاه، بحيث كان بكثير من اللباقة والدراية يبرز أمام محاوره ضرورة تبني لغة جديدة تنسجم في معالجة القضايا الحاضرة مع الحس الجدلي والشعور التاريخي. إن بيرك، الذي لا يرفض انتماءه إلى دائرة المستشرقين (وإن كان من قبل يصنف في مكتب جمعية السوسيولوجيين الناطقين بالفرنسية) يحق اعتباره في طليعة الوجوه الأكثر حضورا في ساحة العلاقات الفرنسية ـ العربية والأوفر إسهاما في ميدان تجديد الدراسات الاستشراقية والدفع بها إلى الاحتكاك بالعلوم الإنسانية والتفاعل معها.

وإذا كان جاك بيرك يحتل عن جدارة موقع ريادة التجديد الموضوعاتي والمنهجي في الدراسات الاستشراقية، فلأنه أحدث فيها، حسب تعبير چيب، تغييرا في المنحى والاتجاه a watershed، فدفع بها إلى استيعاب بُعد الميدانية بدءًا (وبطريقة أوسع وأعمق مما فعله من قبل هرخرونيه وإ. و. لين)، ثم إلى تجريب مناهج العلوم الإنسانية الأكثر إجرائية وتقدما. وقد كان بيرك مهيأ أكثر من سواه للتكفل بهاتين المهمتين، نظرا من جهة لمزاولته مناصب إدارية وعلمية (كمراقب مدني إبان عهد الحماية الفرنسية في المغرب من ١٩٣٤ إلى ١٩٣٩، ومدير لقسم البحوث الفنية والتجريبية في سرس الليان بمصر من ١٩٥٣ إلى ١٩٥٤،

ومشرف على مركز الدراسات العربية في بكفيا في ١٩٥٥ ... إلخ)، ونظرا، من جهة أخرى، لحساسيته الكبرى بمعنى التاريخ وانجذابه نحو التبدلات والتغيرات التي تفرض تبريز الاهتمام بالحاضر من أجل فهم الماضي واستشراف المستقبل. لم يكن بيرك مستشرقا من صنف آخر إلا لأنه عرف كيف يتخلص من الاستشراق التقليدي بكل مشتقاته المثالية التجريدية وميولاته الملحاحة إلى تسييد بُعد الماضي «الكلاسيكي»، وكذلك مغارات القارة الدينية من خلال موسوعية نصية أحادية، تستقبل الثابت وتلغي المتحول أو تقلل من شأنه. لقد تهيأ له، وهو يسير في الاتجاه المعاكس، أن يتفانى في معرفة الإنسان بالمجهر المنوغرافي، أي حيًّا يُرزق في بقعته المكانية وحيزه الزماني، فطالت عشرته مع قبائل سكساوة في الأطلس الكبير، ثم امتدت إلى مدن وقرى من المغرب والمشرق، حتى إنه عندما عين أستاذا في «كوليج دي فرانس» سنة ١٩٥٦ لم يكن في جعبته العلمية، في حالة طراوة واختمار، إلا هذه «المعارف الميكرو ـ سوسيولوجية من مدونات وفقه الأنساب ولهجات، وهي معارف من قعر التجاويف، لا يمكن توصيلها إلى الآخرين، وقد ينكرها حتى أصحابها المعنيون»[1]. وطيلة فترة بيرك الميدانية (من أواخر الثلاثينيات إلى الستينيات) كان مستشرقنا المجدد يستشعر أزمة الاستشراق التقليدي، كخطاب وممارسة، فحاول الإجابة عليها عمليا بالدراسات المرفقية المندرجة كلها في التاريخ الاجتماعي للعالم العربي.

---

(١) جاك بيرك، *مذكرات الضفتين*، ط. لوساي باريس ١٩٨٩ ص ١١٦.

أما في مرحلة بيرك الموالية، التي يمكن إجمالا نعتها بالتنظيرية أو التركيبية، فقد صار يعرض تلك الأزمة على صعيد الفكر بكثير من الجرأة المحاطة بلباقته اللفظية الخاصة، ويسأل، كما يسأل الباحثون «القوميون»، عن الأسباب التي من أجلها لم يحظ الاستشراق بأي حضور ملحوظ ولا بأي تأثير فعلي في مجال البحوثات والنظريات الأنثروبولوجية، التي أعادت تمثيل الحضارة الإنسانية الحديثة على ضوء معرفة المصادر والروافد، حتى الضاربة منها في القدم والبدائية؛ أي بكلمات أخر: لماذا لم تساهم معرفة الشعوب الشرقية من طرف المستشرقين في بلورة النظريات حول تطور صور الإنسان وثقافاته، فكانت شبه غائبة من سباق تنافس العلوم وتكاملها؟ وجواب بيرك على مثل هذا السؤال الذي يشعر بحدته ومشروعيته هو: «أن سبب ذلك التفاوت الصارخ يعود بلا شك إلى كون العرب في علاقاتهم بنا يتميزون بطابع مزدوج من الصدام والتقارب. ثم إن التوترات الناجمة عن كفاح طويل، التي زادت في تأجيجها الإمبريالية، كانت في حالتهم جد قوية، في حين لم تكن كذلك منهجيات البحث، بحيث يتسنى تبيان التشابهات والفوارق والازدواجيات، ثم الخروج منها بتعليم»[1]. وتبعا لهذا الثبت يرى بيرك أن المستشرق (أو المستعرب على وجه التحديد) «قد صار وحيدا، أي مفصولا عن الباحثين الآخرين، كما هو مفصول عن العرب أنفسهم»[2]. الاستشراق إذن بين عجزين: عجز عن مواكبة العلوم الإنسانية ذات القدرة الاكتشافية، من لسانيات

---

(١) بيرك، *خطابات عربية في الحاضر*، ط. چاليمار، باريس ١٩٧٤، ص ١٣.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

وتاريخ اجتماعي وعلم الإنسان، وعجز عن الانتقال من النظر إلى العرب كمواضيع أو كائنات محددة أنطولوجيا ببعدها الديني العقدي إلى النظر إليهم كذوات مشخصة تمارس ككل الذوات الإنسانية الحية إرادتها وحقها في التقدم والتغيير. إن انتقاد بيرك للاستشراق يستمد قوته وحتى مصداقيته من عنصرين أساسين:

(أ) إنصات بيرك وتفهمه لشعور التنكر والنفور عند العرب بإزاء ماضيهم القريب المتمثل في عهدهم الاستعماري وما قبله مباشرة، والمتمثل في صورة «الأب المهزوم والأنا المهان»، وهذا الشعور قد انعكس سلبًا على علوم تهتم بهذا العهد بالذات: «فحتى اليوم، كما يوضح بيرك، يشكو التاريخ الحديث والأثنولوجيا والسوسيولوجيا في الشرق من فقدان الاعتبار. ويلزم البحث عن سبب هذا في النفور والحقد اللذين يشعر بهما الشرقيون بإزاء مجتمعهم في العهد الاستعماري»[١].

(ب) تألق بيرك في تشريح الاستعمار، ليس كخزي أو كابوس ميتافيزيقي، كما يرى بعض المفكرين العرب، بل كظاهرة تاريخية لها منطقها المحايث، وكلحظة زمنية تستلزم جدليتها قيام نقيضها في حركات تصفية الاستعمار و«تحرر العالم». فإذا كان العمل الاستعماري «يطبع كل مقولات الحياة المحلية باختلال عام، إذ يصبح الدين شعوذة والشريعة عادة والفن مجرد فولكلور: وكل

---

(١) انظر مقالة بيرك «القلق العربي في الأزمنة الحديثة»، في *من الفرات إلى الأطلس*، ط. سندباد، باريس ١٩٧٨، ج II، ص ٤٩٥.

هذا بالقياس إلى المقولات المطابقة في النظام المستورد»[١]؛ وإذا كانت السلبيات الاستعمارية تبلغ مداها في فصم علاقات الطبيعة والثقافة داخل المجتمع المستعمَر، فإن الحياة لا تلبث أن تستعيد جذورها وحقوقها ضد كل تلك الاستلابات والتشويهات، وهذا بفضل إرادة المقاومة والرغبة في الانعتاق.

وهكذا تكون القومية العربية ـ مثلًا ـ فكرة وحركة لا تقومان في عقد الوفاء للهوية التاريخية المشتركة فحسب، وإنما أيضًا ـ وبالتأكيد ـ في سعي العرب إلى التخلص من كل الهيمنات الإمبريالية وتحقيق المواكبة والتكافؤ مع الآخرين على صعيد اكتساب أسباب الفعالية والقوة. بتلك العقلية المستجدة، المتولدة عن تصدع السيطرات الاستعمارية وتحقق الاستقلالات، والتي لا تختلف عن عقلية المحللين «القوميين» إلا ببلاغتها ومرونتها، بتلك العقلية إذن يسعى بيرك إلى محاولة اكتشاف «*العرب من الأمس إلى الغد*». وعلى عتبة هذا السعي يتبدى بوضوح الثبت ـ المنطلق للباحث، ويليه التعبير عن مشروعه الدراسي. أما الشرق الأول: فيقوم حول انفصام الإنسان العربي التقليدي، المشخص في الفقيه والأديب المتشبث بالقديم أو في البدوي والمزارع. إن هذا الإنسان يوجد اليوم أمام «فتنة جديدة» عليه لمواجهتها، أن يتخلى عن مجمل المقولات الذهنية والرؤى الحياتية التي لها طاقة تعويقية في مجال تكيفه مع واقع العالم الحديث، المطبوع

---

(١) بيرك، *تحرر العالم*، ط. لوساي، باريس ١٩٦٤، ص ١١٠.

بالبحث عن الفعالية الاقتصادية والتقنية، والراغب، على صعيد السياسة والمجتمع، في علاقات الشفافية والعقلنة والتعاقد عوضا عن علاقات القرابة والتبعيات والحمايات. إنه في اضطرام وعيه بضرورة الاختيارات الجديدة، التي تفصمه هنا وهناك عن كينونته الأصلية، يعيش قلقًا متواترًا يفضي به إما إلى الانزواء والرفض، وإما إلى المطالبة النهضة والتقدم. وهذه المطالبة مازالت، بعد تحقق الاستقلالات السياسية، تجرب نفسها وقدراتها الذاتية في معارك الحداثة الصناعية والفكرية، أي في معارك الحضارة من أجل الانتماء الفاعل الخلاق إلى العالم المتطور.

أما مشروع بيرك فيتجلى بالذات في محاولته إظهار انتقال العرب من دائرة القدسي إلى الزمان التاريخي، أي إلى العهد الصناعي وإرادة التغيير، وهذا ليس بالضرورة على حساب المكون الديني، بل على أساس رده إلى حيزه المعقول، ما دامت اضطرامات ظواهر، كالحركات الوطنية والطبقات والثقافات وغيرها، لا تفرزها إلا الصيرورة التي تفلت بالطبع من ثبوتية الموروث ودائرة التعالي. *الشرق الثاني* (أي التاريخي)، وليس الشرق الخالد، هيراقليدس وليس إبراهيم: هنا تكمن اختيارات بيرك ومنطلقات توجهه التنقيبي والفكري، وإن كان في مؤلفه الأخير *(مذكرات الضفتين)* يرى، من باب النقد الذاتي، أنه لم يذهب بها إلى أقصى مداها، كما لم يُظهر أن شغله في الحقيقة كان هو معالجة جدلية علاقاتها بما يعارضها[1].

---

(١) راجع *مذكرات الضفتين*، المرجع المذكور، ص ١٨٢.

وفي إطار هذا المشروع وما يتطلبه من جهد تجديدي، كان على بيرك أن يعيد النظر في تأثره الأولي بماسينيون، وأن يخضعه بالتالي لنوع من التخلص أو فك الارتباط catharsis، من دون أن يقدح في عبقرية «الشيخ الجليل» الخاصة أو ينكر فضله في مساعدته على الإحساس بـ«طعم الشرق». لقد أصبح التجديد «الثيماتي» عند بيرك مرتبطًا أساسًا بمراقبة الأحداث الحاسمة ورصد مضامينها التعبيرية والدلالية، كالانتفاضة الجزائرية ابتداءً من ١٩٥٤، ومؤتمر باندونغ الأفرو-آسيوي في ١٩٥٥، واستقلال تونس والمغرب في ١٩٥٦، وتأميم السويس في السنة نفسها... إلخ، وكلها أحداث دفعت باحثنا إلى إعادة اكتشاف العرب طي صيرورتهم، أي بعيدًا ليس عن الاستشراق التقليدي فحسب، بل كذلك عن المقاربات «الكولونيالية» ذات القصود المبيتة والمناهج التثبيتية والتقسيمية. وهذا التوجه عنده لم يضعف حتى في مرحلة عودة الأخير إلى الإسلاميات، التي لم تكن علاقاته بها من قبل إلا عابرة وظرفية. فبيرك في هذا العود، الذي ليس غريبًا على التقدم في السن، لا يتنكر لما ميزه مثلًا عن ماسينيون أوكوربان: «إن القضية التي تشغلني، كما يكتب، ليست استرجاع الماضي (أي تنصيبه في الصدارة) بل النظر في النصيب المحرك أو المساهم أو المعوض الذي أخذه وبالأخص سيأخذه الإسلام في مسيرة الحداثة الشرقية. وبعبارات أخرى، يتعلق الأمر بالعلاقة بين الصيرورة التاريخية والأصول»[1]. التحول

---

(١) نفس المرجع ص ٢٥١.

في «الموضوع» كان يستلزم أيضًا الخوض في تجريب مناهجية مستمدة من علوم قلما يشركها الاستشراق في بحوثاته، وهي، كما يعددها بيرك: «الاقتصاد حيث يجد الاستقلال محك اختباره؛ التاريخ المعاصر الذي يحرر للمرة الأخيرة الشعوب (العربية) من كفنها الأرجواني؛ الظاهرتية التي وحدها تقدر على القراءة في كثرة الأحداث والإشارات والأحوال كمؤشرات لتيارات الأعماق، وتطلب من كل ملاحظ أن يقيم البحث عن المنطقيات الجوفية على دقة الانطباع؛ علم الاجتماع وبالأخص الأنثروبولوجيا اللذان يموضعان النقاش في أبعاده الشمولية، ويعرضان تركيبات جديدة في ذاك المجال»(١).

وبيرك في استفادته من كل هذه العلوم واستثماره لمناهجها يتجنب بذكاء ووعي تسييج أقواله بركام الأرقام والإحصائيات والتشخيصات الضيقة التي لا تمنح مع ذيوعها واستبدادها إلا ضمانات مهزوزة وراحة مخدوعة. ولهذا كان عمومًا لا يكن للبحث الأنجلو ـ ساكسوني، الموسوم عنده بعلموية «كاريكاتورية»، كبير تقدير. وبدل كل ذلك كان بيرك، إلى جانب اعتماده على النصوص والوثائق المحلية، يقيم استباراته على المشاهد والمسموع والمحكي، وكذلك المُحاور فيه والسؤال المباشر، وكلها مصادر تعطي التحليل قواعده الخصبة الثرية، إذ تفضي به إلى الوقائع طي إطارها النفسي ودلالاتها كتجارب معاشة. إذا ما عرضنا توجه بيرك

---

(١) بيرك، *العرب من الأمس إلى الغد*، ط. لوساي، باريس ١٩٦٩، ص ٨ ـ ٩.

الدراسي والفكري على النقد، فإننا بكثير من الجهد، وحتى من الصرامة البالغة، قد نلمح فيه مجرد رواسب أبوية لا شعورية وأخرى ناتجة عن احتكاك بالمركزية الأوروبية؛ فالأولى تتظاهر في طريقة تناوله لأسماء الكتب والأعلام في المحيط العربي، وكأن وظيفتها إن هي إلا ملء بياضات أو خانات جاهزة في الدائرة المرجعية، وذلك بواسطة الإشارة العامة والتلميح الخاطف؛ أما الرواسب الثانية فتبدو في ميل بيرك إلى رد كتاب عرب إلى محورية أعلام غربيين (الشرايبي، كاتب ياسين = سيلين، رانبو/ ميشل أسمر= أندري والتر/ ليلى بعلبكي = كوليت... إلخ)[1]. كما أنه عيب أيضا على مستشرقنا ـ خصوصا في مرحلته الثانية (التنظيرية) ـ غموض مّا في فكره وأسلوبه أو (هرمسيته) ونزوعه إلى تبني بلاغة متأنقة للف وتصريف مضامين تكون أحيانا من البساطة بمكان. ومع أن بيرك رد على هذا النقد بنوع من الازدراء والشراسة[2]، فيبقى أن الكتابة «البيركية» عمومًا يحق نعتها بالشفافية الصعبة أو بالوضوح المتمنّع، الوعر على القراءة الأولى. إن بلاغتها تقوم داخل النص المكتوب بتدرج في الكثافة والسماكة، فتنشر هنا وهناك حجبًا تدفع بالمعنى إلى درجات متفاوتة من التواري والترميز. ولعل هذه الجوانب في تلك الكتابة تفسر هي أيضًا كون أربعة مؤلفات فقط من أعمال بيرك الكثيرة نقلت إلى العربية، لم نر منها إلا ثلاثة والرابع ظل طويلا في

---

(١) انظر *من الفرات إلى الأطلس*، المرجع المذكور، ج II، ص ٥٠٨ ـ ٥١٠.

(٢) راجع *مذكرات الضفتين*، المرجع المذكور، ص ٢٣٤. انظر أسفله عرضي لهذا الكتاب وتكملتي عن جاك بيرك في الملحقين ١ و٢.

حالة اعتقال (انظر أسفله الملحق ١). كل هذه الانتقادات الجزئية، وأخرى شبيهة لا تقلل في شيء من قوة أعمال بيرك ولا من كون هذا المستشرق المجدد يبقى من الوجوه الأكثر جذبًا وتألقًا، ومن المفكرين القلائل الذين يمكن للباحثين العرب أن يخاطبوهم ويستحضروهم في إطار التبادل والتكامل المعرفيين.

٢ـ٤ـ من بين وجوه الاستشراق المجدد، وإن على صعيد مغاير تمامًا لماسينيون وإلى حد ما لبيرك، نجد العالم الفرنسي «ماكسيم رودنسون» (M. Rodinson) (المتوفي في ٢٣ ماي ٢٠٠٤) صاحب الأعمال المطبوعة بالثراء وذكاء التنوع[١]. فهو لم يمارس الاستشراق بمعانيه التقليدية الضيقة، ولم يرتبط بِعَلَم كما هو الشأن عند ماسينيون مع الحلاج، أو بيلا مع الجاحظ أو أرنلدير مع ابن حزم... إلخ، بل إنه مارس أساسا مواد علمية موضوعها لديه الشرق والبلاد الإسلامية على وجه الخصوص، كما أنه لم يهتم بالشرق من أجل اختزاله في معادلات أو جواهر قارة وشفافة، كما كان دأب المستشرقين المثاليين، بل قصد تحليل الشرق ومعرفته كمجموعة من الشعوب والمناطق والمجتمعات والثقافات، تقوم في التاريخ وتحيا فيه. أما المنهج عند رودنسون فهو مستمد من المادية الجدلية ذات الأصل الماركسي، هذا المنهج الذي يرى أن العلم لا ينبني عبر طريق ملكي معبّد، بل من خلال عمليات متشعبة ومكثفة تنتقل

---

(١) نقتبس بعض الفقرات في موضوع رودنسون من التقديم الذي وضعته لحواري معه، المنشور في كتابي معهم حيث هم، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٨، ط..٢. انظر تكملتي أسفله في ملحق ١.

بالبحث تدريجيًا من الأخطاء إلى التصحيحات، ومن الفرضيات النظرية إلى التحقيقات الحسية والميدانية، ومن المعرفة التفصيلية المرفقية الطويلة الأمد والنفس إلى المقاربات التركيبية الضرورية. كما أن ذلك المنهج المادي الجدلي، مطبقًا في حقل الأيديولوجيات والديانات، يعمل ـ حسب تصور رودنسون ـ كمحاولة لفهم هذه الظواهر «بمقتضى وضع اجتماعي كلي بدل الجزء البسيط القائم في الشعور الفردي، أي بدل الشعور الديني وحده»[1].

بهذا المنهج، منقحا ومدققًا على ضوء الماركسية المتفتحة، عمل رودنسون على تأليف كتابيه الشهيرين *«محمد»* و*«الإسلام والرأسمالية»*. وفيهما نرى بالعين المجردة نفس الهاجس المنهجي ونفس الاجتهاد التقني في جمع المادة والإحاطة بتفاصيلها، وإن كان ذلك لقصود ومرامٍ قد تبدو من وجهة نظر أهل العقيدة غير مناسبة لهم بل مرفوضة. في *«محمد»* (وهو الكتاب الذي لم ينقل بعد إلى العربية)، يذهب الباحث إلى تحليل شخصية نبي الإسلام لا كرسول فحسب «قد خلت من قبله الرسل»، وإنما كذلك كإنسان له كباقي الناس «نفسية» وارتباطات مجتمعية ووسطية. وإن كان التركيز على هذه الدائرة التاريخية قويًا، وعلى حساب دائرة الغيب والإعجاز، فذلك لأجل الوفاء لاختيار منهجي ينجم عنه، في نظر المفكر الإسلامي، تنقيص في حق الرسالة المحمدية.

---

(١) «محمد وأصول الإسلام» في *الدفاتر العقلانية* (بالفرنسية)، يونيو ـ يوليو ١٩٥٧، ص ١٨٣.

إن عبقرية رسول الإسلام لتزداد تبلورًا ورسوخًا من خلال الدائرة التاريخية ذاتها، وذلك بعملها على خلق الحدث وإدارة الشئون وإبداع القرار، ليس في مجال السياسة والحياة المدنية فحسب، وإنما أيضًا على ساحة الحرب والجهاد. وهنا بالذات، في كون هذا الرسول سياسيًا مسلحًا، تظهر خاصيته المميزة التي كانت عاملًا من أهم عوامل نجاح الدعوة الإسلامية وانتشارها.

أما في *«الإسلام والرأسمالية»* فإن رودنسون ينزع، خلافًا للمدرسة الفيبيرية، إلى إظهار أن الأنظمة الاقتصادية تجد أصل نشوئها وسيرها في تاريخ قوى وعلاقات الإنتاج، وليس في التعاليم والأحكام الدينية. فالدين، أي دين، لا يستطيع أن يشرف على تنظيم حياة اقتصادية تتحكم فيها أصلًا قوانين السوق والبحث عن الربح والمصلحة. وإن تمكن من ذلك ففي حدود ضيقة وقابلة للزوال. وبالتالي، فكما لا يجوز الحديث عن رأسمالية مسيحية (بروتستانتية كما عند ماكس فيبير) أو يهودية أو بوذية، لا يحسن أيضًا أن نتحدث عن وجود رأسمالية إسلامية. وعلة ذلك أن «شيطان الربح» يظل دائمًا هو هو كيفما اختلفت الأديان والأوطان.

أما معارضة الإسلام للرأسمالية، استنادًا إلى تحريمه للربا وبالتالي لفوائد القروض في الأبناك وصناديق التوفير وشركات المقاولات، هذه المعارضة التي يقول بها دعاة الاشتراكية الإسلامية، إن هي في تحليل رودنسون إلا أسطورة ليس غير. ذلك لأنه بمجرد ما نترك جانبًا التأويلات المثالية للنصوص، نلاحظ من جهة أن مبدأ تحريم الربا لم يعش تاريخيًا إلا حبرًا على ورق، تعتور روحَه دومًا التحريفات والخروقات؛ ومن جهة أخرى نلاحظ أن عوائق التطور

الرأسمالي القائم على الصناعة تعود رأسًا، كما يسجل رودنسون، إلى «النفور من الاستثمار في الصناعة الذي هو طبيعي طالما يكون الربح المتوخى من الاستثمار الصناعي أقل من الربح الذي يمكن تأميله من توظيف آخر للتوفير»[1]. وهذا التوظيف هو، كما نعلم، إما فلاحي أو عقاري.

وهكذا، إن كان من العسير الحديث عن طريق رأسمالية إسلامية، فإن من الخطأ أيضًا القول مع اقتصاديين غربيين إن الإسلام يعوق تطور الرأسمالية ويقف حجر عثرة أمام نمو روح الاستثمار الرأسمالي الحق في البلدان الإسلامية. ولا بد من تخليص حقل الدراسات الموضوعية من مثل هذه الأطروحات العائبة حتى تظهر العقد والوظائف التاريخية المحسوسة التي لا تنال من حجمها ولا من واقعها أنماط التفاسير المثالية ذات البعد الواحد.

بهذين العملين، كما بأعمال منوغرافية (حول مثلًا القمر أو الطبخ عند العرب) وأخرى تركيبية: *إسرائيل والرفض العربي والماركسية والعالم الإسلامي وجاذبية الإسلام*... إلخ، يكون رودنسون قد ساهم بقوة في إعطاء الاستشراق نفسًا جديدًا يخرجه عن نطاقاته وعاداته المتناسخة، وذلك بجلبه إلى حلبة العلوم الإنسانية المعاصرة ووضعه على محك تطور مناهجها وإدراكاتها. ويبقى أن ما يحتمل النقاش والنقد عند هذا المستشرق هو توجهه النظري العام وإذن المنهجي، والمتشبع بنزعة مادية صارمة أحيانا، وبالتالي بنوع من قلة الاكتراث بالعناصر المثالية أو «الروحية»

---

(١) رودنسون، *الإسلام والرأسمالية*، ط. لوساي، باريس ١٩٦٦، ص ١٥٢.

في انبناء الأديان وتطورها، كما بحقيقة الوعي الديني وتأثيره عند المتلقين.

❊ ❊ ❊

٢ـ٥ـ في متم هذا التمثيل المقتضب ببعض وجوه الاستشراق المجدد وأهمها، يمكن الإشارة إلى «أندري ميكل» (A. Miquel) من بين أبرز الجيل الثاني المتلمذ على رعيل مستشرقي النصف الأول للقرن العشرين. وقد وجد هذا الجيل طرق تحديث الاستشراق وصهره في العلوم الإنسانية معبدة أمامه من طرف ذلك الرعيل. أما ميكل فقد تميز أكثر من أقرانه بسعة أفق اهتماماته، بحيث كانت له، إلى جانب بحوثاته العلمية في الجغرافيا والتاريخ العربيين، انشغالات جدية واجتهادات مثمرة في باب قراءة وترجمة أعمال إبداعية من الأدب العربي الكلاسيكي والمعاصر، ككتاب «*كليلة ودمنة*» وحكايا من «*ألف ليلة وليلة*» و«*كتاب الاعتبار*» لأسامة بن منقذ وقصة «مجنون ليلى» وشعر بدر شاكر السياب... إلخ.

في شق البحث العلمي، الذي نقتصر عليه هنا نظرًا لأسبقيته، فإن ميكل افتتحه بأطروحته *الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر* (ميلادي) التي نشرت في ثلاثة أجزاء ما بين ١٩٧٣ و١٩٨٠. ويكفينا في هذا المقام، ونحن نرصد معالم انصهار الاستشراق في العلوم الإنسانية، أن نتحسس طابع الجدة المنهجية في تلك الأطروحة وندرك فعاليتها في تحليل موضوعات دراسية وحتى في ابتكارها. مرجعية الأطروحة من حيث المنهج تقوم بالأساس في *مدرسة الحوليات* الفرنسية التي ظهرت في بداية

العقد الثالث للقرن الماضي مع مؤرخين كلوفيفر وبلوخ وبروديل وغيرهم، رأوا أن الطريق لإنقاذ التاريخ التقليدي من أزمة تخبطه في المناهج اللامجدية يمر حتما عبر التفاعل مع علوم إنسانية مجاورة ومكملة، كالاقتصاد وعلم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا؛ كما أنهم أقنعوا بأن البحث التاريخي لابد له وأن يعمل فوق السلسلات الحدثية على رصد الذهنيات والتصورات الجماعية التي تشكل بنية التاريخ العميقة، وتظهر على صعيد ديمومته المديدة.

وبهذين الالتزامين يكون «علم» التاريخ الجديد قادرًا ليس على تحسين فهمه للماضي فحسب، وإنما أيضًا على الإسهام في إدراكه للحاضر وتوفير شروط التأثير فيه. أما موضوع الأطروحة فهو مجمل الأدبيات الجغرافية العربية التي تراكمت حول صورة الأرض وحول الأمصار والبلدان والمسالك والممالك، وقامت على أيدي كتاب وأدباء حتى منتصف القرن الخامس (الحادي عشر ميلادي)، كالجاحظ وابن قتيبة وابن خردابة وابن الفقيه والمقدسي، وغيرهم من الذين كتبوا في تلك الأدبيات بالعربية، وإن كان جلهم من الفرس.

وقد رأى الباحث من الأفيد والأجدر أن يسائل تلك الأدبيات، ويدرسها من الداخل، أي كمجموعة دالة تحيل إلى تركيبة ذهنية ومجال تصوري، من دون أن تكون لها لزومًا علاقة وثيقية أو تعريفية معينة بالتاريخ الواقعي أو «الموضوعي»، ولا حتى بالحقيقة العلمية نفسها. وبموازاة مع هذا الخوض في نصوص تلك الأدبيات،

كان ميكل يحاول دومًا رد صورها وأفكارها وطرقها التعبيرية إلى مناخات نشوئها وانتمائها. وكان من ميزة هذا العمل المزدوج أن عبأه نقديًا ضد الموقف الانطباعي، الذي لا يبرح ما تقوله تلك النصوص عن نفسها، وكذلك ضد التوجه المقارنتي، الذي يعمل بالإسقاطات ويفسر اللاحق بالسابق داخل مصاهرات مصطنعة وتواترات اعتباطية.

إن ما تقصده الباحث وتوفق فيه إلى حد كبير هو إقامة لوحة عالم ذهني من خلال الأدب الجغرافي الذي هو شكل أساسي من أشكال الثقافة العربية ـ الإسلامية. وهذا الشكل لا يهم ميكل أن يختبره علميا، أي أن يضعه على محك الخرائطية والجغرافيا الرياضية أو الفلكية الخالصة، بل يهمه فقط أن يستخلص من دراسة ممثليه معدلًا اجتماعيًا ينسحب على وعي الجماعات المنشغلة بالجغرافيا، كمرفق من مرافق الأدب والتكوين الثقافي المطلوب.

والجغرافيا بهذا المعنى، سواء تعلقت بدراسة المسالك والممالك أو حتى بصورة الأرض، لا يمكن أن تنصهر إلا في الجغرافيا البشرية المختلفة عن جغرافيا العلماء الوضعيين، وذلك من حيث تشبعها بفكرة أن الإنسان طرف حي في الكون بكواكبه ومجراته، وفي الأرض بما تحويه من حياة في النبات والحيوان... فالجغرافيون العرب ـ ولو أنهم ورثة تصور الجغرافيين اليونان، الذين كانوا يعتقدون أن لطبع الإنسان وسلوكه علاقة بوضعه في المعمورة وتحت الأجرام، وعلى صعيد سوسيو ـ ثقافي خاص ـ قد اكتسبت كتاباتهم إجمالا ميزة لها قيمة المؤشر الدال من وجهة

التاريخ الاجتماعي، وهي كما يلخصها ميكل: «إن الجغرافيا العربية الإسلامية تبقى أساسًا جغرافيا حضرية، ربما لأنها جغرافيا موظفين ومتأدبين وتجار، ولا اهتمام لها بالتالي بالبوادي ولا بالطبقات الاجتماعية الدنيا»[١]. وهذه الميزة المؤسسة هي التي تفسر لماذا كانت تلك الأصناف المجتمعية تعبر من خلال كتاباتها ـ الموسومة بالجفاف عمومًا ـ عن أذواقها المنجذبة إلى عجائب المخلوقات والآيات الباهرة، كما عن هواجسها المتجلية في إنتاجها لأدب محافظ يوفر لها كفايتها المادية وشروط التفرغ للمعرفة من جهة، ويحميها بالتقليد ونظام الإسناد وحتى الانتحال من جهة أخرى... نفس التأثر بمدرسة الحوليات يظهر بجلاء في مؤلف ميكل الجامع *(الإسلام وحضارته من القرن السابع إلى العشرين)*[٢]، حيث يمكن استحسان تحقيب معقول بقدر ما هو موافق للواقع الكرونولوجي، وهو:

١ ـ قرن العرب (من محمد إلى منتصف القرن الثامن م).

٢ـ عصر اللقاءات: التقليد العربي والمواريث الأجنبية (من القرن الثامن إلى الحادي عشر).

٣ـ الهيمنة التركية ـ المغولية ووجوه الإسلام الجديد (من القرن الحادي عشر إلى نهاية الثامن عشر).

---

(١) انظر *الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر*، ط. موتون، باريس ـ لاهاي ١٩٧٣، ج١، ص ٣٣.

(٢) انظر طبعته في أرمان كولان، باريس ١٩٧٧.

٤ـ الإمبريالية والنهضة العربية (من القرن التاسع عشر إلى العشرين).

وفي معالجة فصول هذا التحقيب بأسلوب تركيبي موفق كان ميكل يجتهد، حسب المستطاع، في التقليص من الثغرات الإخبارية التي خلقتها الأستغرافيا العربية التقليدية في مجال معرفة الحياة اليومية وحياة طبقات الفلاحين وتعاضديات الصناع والحرفيين، أي ما يمت إلى نمط السير الاقتصادي وبالتالي إلى قوى وعلاقات الإنتاج. وبالفعل فإن تلك الأستغرافيا الطبقية لا تقول شيئًا عن تلك الشرائح والقطاعات إلا اضطرارا، أي حين تتمخض الكوارث الطبيعية والأزمات الاقتصادية والمعيشية عن حالات قصوى من القلاقل والثورات. وفيما عدا هذه الطوارئ «الاستثنائية» لم يكن المؤرخون عامة يشغلون أيامهم وأعمالهم إلا بالإخبار عن التاريخ السياسي والعسكري وعن القوى والفئات التي تركبه أو تدور في فلكه. إن ضعف الاستشراق التقليدي ـ كما يرى ميكل بحق ـ يقوم في كون ممثليه لا يعولون إلا على كتابات أولئك المؤرخين، ولا يتعنون مجهود إصلاح هفواتها وثغراتها المتعلقة بالعناصر التي تعطي لكل بلاد سماكتها وحجمها، أو حتى بمناطق كاملة كالمغارب والأندلس. ويكفي ميكل تميزًا أن نبه مع آخرين إلى ذلك الضعف، هذا فضلًا عنْ كونه ظل ينشط في الإسهام بأعمال دراسية من شأنها أن تيسر انخراط الاستشراق مادة ومنهجًا في مجالات علوم الإنسان المتطورة[١].

---

(١) انظر تكملتي عن أندري ميكل أسفله في الملحقين ١و٢.

على ضوء العلوم الإنسانية وتأثيرتها كان على الاستشراق المجدد أن يجتهد نظريًا وميدانيًا قصد اللحاق بركب تلك العلوم، وحتى الانصهار فيها بشكل أو بآخر. ورغم أن ذلك الاجتهاد لم يكن متساوي الكثافة والحزم عند كل المستشرقين المجددين، إلا أن أهم نتائجه قد كشفت عما أصاب مرايا الاستشراق التقليدي من شروخ وتقادم، ومن ثمة انبنت مكوناته على توجهات تأسيسية منظورية، منها مثلا:

- انتقاد التحليل الموسوعي ذي النزوع التجميعي أو المجرد، أو ذي التوجه العلموي المتعامل مع مواضيعه وكأنها موميات وأشياء.

- تجنب تسييد ماضي البلدان العربية الإسلامية، مع إعطائه حيزه المعقول إلى جانب الاهتمام بالحاضر والتفكير في المستقبل، بعيدًا عن المثاليات الماورائية اللاتاريخية وعن المطلقات الدينية.

- العمل بشيء من التوازن على جبهتين، المونوغرافية والتنظيرية، مع استعمال تقنيات البحث ومناهجه اللائقة بالمقام المدروس.

- الاستفادة من مواقع الباحثين «المواطنيين» وتوجهاتهم، مع محاورتهم ومناظرتهم.

الفصل الخامس

المثقفون العرب ومرايا الاستشراق

لعل التراكم النسبي الحاصل حاليا في مواقف المثقفين والباحثين العرب من الاستشراق اقترب من تشكيل مادة بحثية قد يؤدي تحليلها إلى إطلاعنا ـ من زاوية سوسيولوجيا المثقفين ـ على تداخلات وتطورات جديرة بالملاحظة والتسجيل، وهي التي سنوردها في طي ما تهيأ لنا من تصنيف جامع لتلك المواقف. فإذا ما حكمنا على هذه الأخيرة بمقياسي العمق المعرفي والدراية المنهجية، قلنا بأنها تنقسم إجمالا إلى قسمين، هما: مواقف الرفض المتشنج من جهة، ومواقف التحليلية النقدية من جهة أخرى. ومع أن هذه المواقف تصدر عن باحثين متفاوتين ثقافيا وعلميا، فلا مندوحة لنا عن عرضها ومقابلتها باختصار وتركيز.

١ـ مواقف الرفض المتشنج

ما يبرر هذه التسمية هو أن هذه المواقف لا تعتبر الاستشراق إلا

كحركة استكشافية تبشيرية، واكبت وعززت الحملات «الصليبية» الجديدة لأواخر القرن التاسع عشر وللنصف الأول للقرن العشرين، والمتمثلة في الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية.

وبما أن الاستشراق من هذا المنظور لا يجد مكانته ووظيفته الطبيعيتين إلا داخل الحرب الاستعمارية الصليبية ضد الإسلام، فإن من واجب المثقف المسلم أن يفضح حقيقته العدوانية التآمرية ويقف منه موقف المعارضة والتضاد... ولم يكن المعبرون عن هذه المواقف من العلماء التقليديين والدعاة السلفيين فحسب، وإنما نجدهم أيضا من بين مفكرين إسلاميين لهم ثقافة غربية وحتى قدرة على التأليف بالفرنسية أو بالإنجليزية.

إن كتاب محمد البهي الشهير *«الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»*[1] نموذج واضح وبليغ لمواقف الرفض المتشنج، وذلك من حيث إن معارضته الحادة للاستشراق، التي لا غبار عليها، هي الصانعة لصورة المستشرق كمبشر وباعث لمقالات هي سموم مبثوثة لتقويض الهوية الإسلامية ومحوها.

وتبقى هذه الصورة التي يؤسسها منطق الرفض المبدئي والتضاد المطلق هي الرافد الذي تنهل منه وتصب فيه كل صفحات الكتاب بكل أوصافها وتفاصيلها. طريقة البهي التي تكرس مواقف فارس الشدياق وشكيب أرسلان المعروفة، وتنحو بالخلط بين المعرفي والعَقَدي إلى أقصى حد، ليست بالطريقة المثلى التي يلزم اتباعها،

---

(١) انظر طبعته الخامسة، دار الفكر، بيروت ١٩٧٠.

حتى إن قصدنا محاربة الاستشراق وخوض الجهاد ضده. ولا نرى أننا نتجاوز أحادية هذه الطريقة وطابعها الإعدامي حين نراجع موقف مالك بن نبي صاحب كتاب «Vocation de l'Islam»، أو عبد اللطيف طيباوي الذي له كتابات بالإنجليزية يهمنا منها في هذا المقام مقاله: «المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام»(١). إن مالك بن نبي في مقالة له: «إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث»(٢)، يذهب في محاولة تضييق الخناق على المستشرقين بدون تمييز إلى غلق كل المخارج والمنافذ أمامهم؛ فكلهم في تشويه الإسلام سواء بسواء، وكلهم يتحملون خطيئة التأثير سلبا على الفكر الإسلامي الحديث. وبالتالي فلا فائدة ترجى من طلب البراءة حتى للمستشرقين الذين دافعوا عن الإسلام دينا وحضارة أو أظهروا فضل رجالاته في العلوم والآداب، «مثل رينو الذي ترجم جغرافية أبي الفدا في أواسط القرن الماضي [التاسع عشر]، ومثل دوزي الذي أحيا قلمه عهود الأنوار العربية في إسبانيا، ومثل سيديو الذي جاهد جهاد الأبطال طوال حياته من أجل أن يحقق للفلكي والمهندس العربي أبي الوفاء لقب المكتشف لما يسمى في علم الهيأة القاعدة الثانية لحركة القمر، ومثل آسين بلاثيوس الذي كشف عن المصادر العربية للكوميدية

---

(١) نشر الجزء الأول من المقال في ***The Muslim World*** عدد يونيو ١٩٦٣ ويوجد نصه بالعربية في مجلة الفكر العربي عدد ٣٢، يونيو ١٩٨٣.. أما جزؤه الثاني ففي ***Islamic Quartely*** عدد، ٢٣، ١٩٦٩.

(٢) انظر نصه في مجلة *الفكر العربي*، عدد ٣٢، يونيو ١٩٨٣.

الإلهية»[1]؛ هذا فضلا، ولاريب عن كتابات تمجيدية أخرى لمستشرقين هاوين مثل هونكة ورجاء چارودي وغيرهما.

إذن «فالإنتاج الاستشراقي [...] كان شرا على المجتمع الإسلامي، لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والتنقيص من شأننا بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحدين [!]؛ بينما كان من واجبنا أن نقف منه عن بصيرة طبعا ولكن دون هوادة، لا نراعي في كل ذلك سوى الحقيقة الإسلامية غير المستسلمة لأي ظرف في التاريخ، دون أن نسلم لغيرنا حق الإصداع بها والدفاع عنها لحاجة في نفس يعقوب»[2]. فليس من الممكن مناقشة مثل هذه النتائج والخاتمات مادام الراجح هو أن صاحبها لا يرغب في النقاش أو في تليين دوغمائيته، بل يريد فصل المقال وقطعه وسد كل الطرق أمام البحث الجدلي والتمييز العقلي.

إن صنو ذلك الاتجاه نجده ـ وإن بشكل أقل حدة ومباشرة ـ عند ع. الطيباوي في المقالة المذكورة أعلاه. فهذا الباحث ينظر أساسا في علاقة المستشرقين الناطقين بالإنجليزية بالإسلام ـ ولا شيء غير الإسلام كعقيدة وحقيقة ـ وفي إطار تحركه داخل بنية هذا

---

(١) نفس المرجع، ص ١٣١.

(٢) نفس المرجع، ص ١٣٦.

الإسلام ودفاعه عن خصوصيتها وأصالتها، نراه ـ للأسف ـ لا يتخذ له كمحاورين ناطقين بالإنجليزية إلا أسماء من الدوائر المسيحية اللاهوتية تذكرنا بالراهب اليسوعي البلجيكي هنري لامنس، أي من صنف أندرسون وو. ك. سميث، أو حتى من هم أقل درجة كچيوم وچراج... فينقد هؤلاء على أقوالهم بأن القرآن من إنشاء محمد وأن هذا الإنشاء يستمد عناصره وأصوله من الديانتين السابقتين على الإسلام، اليهودية والمسيحية، وكلها دعاوى اعتباطية لأنها لا تقوم على التحقيق التاريخي بل على مجرد الافتراض والتخمين.
والسؤال الذي قد يتبادر إلى الذهن خلال كل الردود التي واجه بها الطيباوي عينة «مستشرقيه» وتعنّى مشقتها عبثا هو: هل من الجائز والمعقول أن نتوجه إلى هذه العينة من قساوسة ورهبان، اهتموا بالإسلام بشكل أو آخر ونحملهم ما لا طاقة لهم به: أن يتجردوا ـ وهم ينظرون في حياة محمد وفي دعوته ـ عن جُبّاتهم ويتحلوا بالموضوعية و«النهج المنطقي الطبيعي في العرض»، محترمين «قواعد اللعبة»[1]، أي مراعين عقائد الجماعة الإسلامية وتصورها لدينها؟ أليس من السذاجة تذكير المستشرقين، رجال دين كانوا أو غير ذلك، بأن «الإسلام كعقيدة كلٌّ لا يقبل التجزئة، إما أن يؤخذ كله وإما أن يترك كله»[2]، جاهلين بطبيعة كل صراع عقائدي وبالدعامة الإيديولوجية لتكوّن المعارف؟ وهل ـ إذا ما قلبنا الأدوار ـ من الجائز والمعقول أن نطالب الإسلاميين بمثل تلك

(١) ع. الطيباوي، المرجع المذكور، ص ١٠٠.
(٢) نفس المرجع، ص ١٠٧.

القواعد عندما ينظرون في ألوهية المسيح ووحدة جوهر الأقانيم الثلاثة اللتين ينكرهما الإسلام؟! لقد كان حريا بباحثنا أن يترك جانبا مهمة الرد ـ التي ما أسهلها! ـ على صنف من «المستشرقين» يحملون سماهم في وجوههم من كثرة «عداوتهم» للإسلام، وذلك حتى يتفرغ إلى صنف آخر أنجع وأرقى، لا سيما وأن الردود عليهم من داخل الاستشراق نفسه نعثر عليها بيسر كبير عند أقطاب مثل آربري وشاخت وحتى چيب ولويس.

لكن بغض النظر عن ذلك الرد اللامجدي، فإننا نجد عند صاحبه وجها آخر في نقده للاستشراق، ويتعلق بالمنهج المقارن الذي يصبح عند مستعمليه السيئين ضربا من الخلط والخبط والتعتيم، إذ إنه يتيح لمن له من المستشرقين ثقافة موسوعية أو عامة أن يعمل بمقولتي الأصل والتأثير، فيجري وراء جمع الأشباه والنظائر في الظواهر (الدينية) ويربطها بمنطق تبعية اللاحق للسابق وفضل (بل وأفضلية) هذا على ذاك.

وقد فات لعالم كماسينيون أن أظهر ـ في مجال التصوف الإسلامي ـ حدود المنهج المقارن بل وعقمه من باب أن تلك الأشباه والنظائر التي يُعوَّل عليها لا تكون في الغالب الأعم إلا مصادفات والتقاءات في الرأي والحساسيات. وبالتالي فمع الطيباوي الحق عندما يسجل منتقدا: «لا يمكن قبول المقابلات وحدها في موضع يحتاج إلى شواهد حاسمة ذات نتائج قاطعة. وهيهات أن تكفي النتف المقتطعة والإشارات والاستدلالات المتعسفة والتخمينات

الذكية في هذا المقام، فضلا عن أي مقام! ونحن نحتاج لخيال قوي جدا لمتابعة القول بأن محمدا ـ الذي قررت الأصول أنه لم يكن يقرأ أو يكتب ـ كان على التخطيط الذي أنشأه المستشرقون له إذ جلس عاكفا في مكتبه يبحث كتب الأولين لينقل عنها، لأجل تأليف الكتاب المعروف بالقرآن»[١]. ويكون بعد هذا من اليسير مواجهة سلبيات المنهج المقارن عند روزنطال مثلا[٢] أو عند واط الذي يقرر في كتاب مشهور له: «إن على الإسلام أن يقر بحقيقة أصله ـ أي بالتأثير التاريخي للتراث الديني اليهودي المسيحي»[٣]، وذلك طالما يكون من اليسير أيضا على المستشرق المقارن بين ديانات منتمية إلى نفس البقعة الجغرافية ومتقاربة إلى حد ما زمانيا أن يظهر الإسلام، وهو خاتم الديانات، ككتاب تنعكس عليه سلبا أو إيجابا آثار اليهودية والمسيحية. في آخر مطافه النقدي للاستشراق، ينتهي الطيباوي كما هو الحال عند مالك بن نبي، إلى الطريق المسدود، أي إلى أن «الإدراك الديني تجربة روحية حدسية، ولا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية النقدية. وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لا يمكنهم اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام»[٤]. وبناء عليه فأهل مكة أدرى بشعابها،

---

(١) نفس المرجع، ص ١١٠.

(٢) انظر فرانز روزنطال «التأثير الإنجيلي على علم التاريخ الإسلامي» في ب. لويس وب. م. هلت. *مؤرخو الشرق الأوسط*، (بالإنجليزية)، أكسفورد ١٩٦٢.

(٣) مونتمغوري. واط، *الإسلام والاندماج الاجتماعي* (بالإنجليزية) لندن ١٩٦١، ص ٢٩٣.

(٤) ع. الطيباوي، المرجع المذكور، ص ١١١.

والكلام في الإسلام لا يجوز إلا لأهله، الراسخين في تجريبه وفي العلم ببواطنه، المؤمنين بكتابه الموحى وبأركانه؛ وأما لغير هؤلاء، أي للمستشرقين ومن شاكلهم، فالكلام الحق عن حقيقة الإسلام غير ميسر ولا قابل لاستيفاء شروط الدقة والموضوعية.

٢ـ مواقف التحليلية النقدية

تتميز هذه المواقف عن سابقاتها بجديتها وحصافتها، أي بصدورها عن مثقفين باحثين لهم من العلم وسعة الفكر ما يجعلهم، ولو بنوع من التفاوت، مؤهلين لأن يكونوا محللين ومحاورين موثوق بهم وفاعلين، وهم على وجه التحديد: أنور عبد الملك وهشام جعيط وعبد الله العروي ومحمد أركون وإدوارد سعيد. وباستثناء هذا الأخير الذي خص الاستشراق بكتاب مفرد، فإن الآخرين قد أتت كتاباتهم في نفس الموضوع مقالات وفصولا داخل مؤلفات. لذا سنجمل الكلام عن هؤلاء نقدا ونخصصه عن كتاب إ. سعيد عرضا ونقدا.

٢ـ١ـ أنور عبد الملك وتأزيم الاستشراق في أوائل الستينات من القرن العشرين نشر عبد الملك مقالة هامة: «الاستشراق في أزمة»[(١)] تضمنت، رغم طابعها الحاد، أفكارًا نقدية جدية في باب تفكيك بعض أواليات الخطاب، الاستشراقي والسعي إلى رد الاعتبار إلى

(١) انظر نص المقالة في *الجدلية الاجتماعية* (بالفرنسية)، ط. لوساي باريس ١٩٧١، ص ٧٩ـ١١٣.

الذات التي تقوم داخل هذا الخطاب في مقام الموضوع المتشيّئ، ومن أهم تلك الأفكار:

(أ) إن سبب أزمة الاستشراق التقليدي يعود رأسا إلى منجزات حركات التحرر الوطني في القارات الثلاث «المنسية»، التي أدت حتما إلى تحويل البلدان المستعمرة من وضع الموضوع ـ الشيء إلى وضع الذات المستقلة الفاعلة.

(ب) لقد نجم عن هذا التحويل تفكك في رؤى ومشاغل الاستشراق المتداولة، ذلك لأن الحاضر الزاخر برجّاته وهزّاته أصبح يقض مضاجع سلطات المعرفة الاستشراقية، ويضعف داخلها هيمنة الماضي كبعد استبد باهتمامها ووجدت فيه مرتعًا خصبا للتصنيف العنصري والتثبيت الكينونتي أو الماهيتي، أي للوصف والتعليل الممهدين للسيطرة على «الموضوع ـ الشيء».

(جـ) كما مسّ ذلك التحويل حتى المناهج والتقنيات البحثية لدى جمهرة المستشرقين، ومنها أساسا تلك التي تستقر في الفيلولوجيا، آخذة تاريخ الشعوب بمنطوق أقوالها، ومحللة هذا المنطوق من حيث البنية الاشتقاقية والمعاني الأصلية المحايثة ذات الأبعاد الواحدية. وهكذا يتم بتر الدلالات الاصطلاحية للكلمة لحساب دلالتها الحرفية، فيغيب بالتالي تاريخ الواقع بما يحبل به من مخاضات ويتأدى عنه من تمرحلات وصراعات تنتمي كلها إلى حقل انبناءات المعنى وتغيراته.

(د) إن الاستشراق تعبير إيديولوجي متقدم عن المركزية

الأوروبيـــة européocentrisme، القائمة أساسًا، على تضخيم المركز الأوروبي، من حيث الوضع والوظيفة، وتهميش ما سواه في التبعيات والإلحاقات، مما ينتج عنه، على الصعيد المعرفي، التنقيص من شأن الدارسين والباحثين القوميين وتسييد الكتابات الاستشراقية بدعوى علميتها وتقدمها المنهجي... إلخ. إلا أن تلك المركزية الأوروبية، ككل منظومة مثيلة، تنبني أساسا، كما يكتب جوزيف نيدهام: «على خطأ يكمن في الفرضية الخفية التي ترى أن العلم والتقنية الحديثة ـ اللذين عرفا انطلاقهما في الغرب إبان النهضة ـ شموليان، وبالتالي فإن كل ما هو أوروبي شمولي كذلك»[١].

ومع انكشاف خطأ هذه الفرضية وعسفها، أصيبت المركزية الأوروبية بوعكة معرفية في صميم تعبيرها الإيديولوجي، ففقد الاستشراق كل قدرة في السيطرة على موضوعه وضبطه ضمن النظريات والمناهج التثبيتية والاحتوائية. إن الأفكار التي يسوقها عبد الملك في وصف وتفسير أزمة الاستشراق لا تخلو من أهمية وجاذبية، لا سيما إذا أرجعناها إلى إطار تحركها الذي هو إطار السجال ورد الفعل النقدي. أما إن اعتبرناها من زاوية النظرة الشمولية الموضوعية القائمة على المسح والجرد، فقد تبدو ببعض العيوب أو المزالق التي من أبرزها:

(أ) الميل إلى إعمال المقاربة الثنوية (المانوية)، وقد يقول

---

(١) يذكره عبد الملك في نفس المرجع، ص ١٠٣.

البعض المتياسرة، التي تظهر في تشديد عبد الملك على الفروق القائمة بين الاستشراق الغربي والاستشراق الاشتراكي، من حيث إن الأول كان من الأدوات الممهدة والملازمة للهيمنات والاستغلالات الاستعمارية، والثاني كان صادرًا عن بلدان وقفت ضد الاستعمار إلى جانب حركات التحرر الوطني في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وبالرغم من واقع هذا التقسيم الذي أتى به تاريخ العالم المعاصر، فما كان يجدر بالباحث أن يذهب به إلى حد تأسيسه على قيمتي الخير والشر والضلال والخطيئة، طالما يصح أن الاستشراق الغربي لم يكن وحدة متجانسة متراصة ولا توجها موحد الأبعاد والمرامي، وأن الاستشراق الاشتراكي، الذي كانت له بالبلدان المستعمَرة علاقة شبه بيضاء، كان على طريقته يمارس أنواعًا من التبشير بحقيقته كإيديولوجيا ومنهج ومشروع.

(ب) اتخاذ عبد الملك لموقف القبول والتسليم بإزاء الاستشراق الجديد، وذلك بعد أن لم يسلم أي مستشرق تقليدي من نقده، إما بسبب تحيزاته الاستعمارية، وإما بحجة نقص تكوينه اللغوي أو المنهجي. ونرى ذلك الموقف يتدنى أحيانا إلى سلوك المداهنة والمداراة مع أعلام مجددين كماكسيم رودنسون وأندري ميكل وجاك بيرك. وقد يتحول هذا السلوك إلى ازدواجية في الحكم مثلما نرى مع بيرك الذي يستشهد به عبد الملك مطولا وبكثير من التنويه (ويشكره بالمناسبة على ذكر اسمه في دراساته)، هذا مع أنه يعلق على فكرة من أهم أفكاره قائلًا: «هكذا يقيم جاك بيرك ثبتا حول لا استقلال الشعوب العربية والإسلامية وعجزها عن التفكير بذاتها

وصياغة أدوات المعرفة التي تقدر وحدها على تأسيس الحركة والتقدم في العمق»[1].

(جـ) تجاوز عبد الملك الاستشراق بالمعنى المتعارف عليه جغرافيًا وتخصيصيًا إلى الدراسات الإفريقية والآسيوية، فقدم كنموذجين في ميدان الآسيويات «جوزيف شينو» (J. Chesneaux) و«جوزيف نيدهام» (J. Needham) من خلال مؤلفاتهما عن جنوب غرب آسيا والصين، وذلك باعتبار أن هذين الباحثين ربطا الماضي بالحاضر وانفتحا على العلوم الإنسانية، مما كان له مضاعفات ونتائج نظرية ومنهجية جد إيجابية.

٢ـ٢ ـ هشام جعيط و«سيكولوجيا الاستشراق» في ١٩٧٦ نشر جعيط مقالا بالعنوان ذاته، ثم ضمنه في كتابه الأول *أوروبا والإسلام* (١٩٧٨)[2]. ويتعرض المقال بمقاربة جيدة إلى «نفسية» المستشرق، كما يصوغها ويحركها موقعه وتخصصه ومناهجه. ويرى المحلل أن المستشرق «المتعمق» في الدراسات الإسلامية، كثيرا ما يكون ميالا إلى «الإقامة المريحة» في الانتماء الأوروبي الكلي، وبالتالي إلى تأكيد أنموذجية قدر أوروبا، وكأنه بهذا يحاول اتقاء الاغتراب في موضوعه، أو التعرض «لانفصام الأنا وانفجار انسجامه ولانتهاء اليقينيات وتصادم القيم»[3]. ولا يجري هذا الموقف النفسي دون أن ينعكس سلبا على مناهج ودراسات المستشرق المقارنة، بحيث

---

(١) أ. عبد الملك، المرجع المذكور، ص ٩٢.

(٢) هـ. جعيط *أوروبا والإسلام*، ط، لوساي، باريس ١٩٧٨، ص ٥٧ـ ٧٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٥٨.

يخرج ماضي أوروبا بوجوهه ومبادئه الروحية متفوقا منتصرا.
إذا اعتبرنا حالة المستشرق وردوده النفسية، فإننا ندرك أنه يوجد في وضع حرج قد لا يحسد عليه، وذلك لكونه لا يدري في آخر المطاف إلى أي جمهور من القراء يتوجه. فإن خاطب مواطنيه يكون عليه أن يلين هامشية موضوعه بتبسيطه وتجزيئه ثم عرضه بالشكل الذي يؤكد على ضمير المخاطب ومركزيته؛ أما إن توجه إلى قرائه الطبيعيين المهتمين من عرب ومسلمين، فإن «الطلائعيين منهم ينزعون عنه صفة الكلام باسم الغرب، أو يعتبرونه على أكبر تقدير كلحظة في وضع عالمي محدد، كانت العلاقات فيه بين الغرب والشرق محكومة بالإيديولوجيا الاستعمارية»[1]؛ ويذهب الآخرون داخل القومية العربية أو الأفق الإسلامي إلى اعتبار الخطاب الاستشراقي خارجيا وغير قادر على سبر الأغوار وتبني مقاصد التجرد والموضوعية.

وباختصار فإن المستشرق يعيش هامشية مزدوجة، واحدة على صعيد الموضوع حيال الغرب، وأخرى من حيث المنهج تجاه الشرق. ولمحاولة التصدي لمأزق هذه المفارقة صار بعض المستشرقين لا يكتفون بما يكتفي به علم التاريخ من وصف وفهم، بل يتعدون ذلك إلى حد الطعن في أسس المجتمعات التي يدرسونها، و«ينتزعون الحق في الحكم عليها وحتى في لعنها ورفضها عند الاقتضاء»[2].

---

(١) نفس المرجع، ص ٥٩.
(٢) نفس المرجع، ص ٩٦.

ومن هنا، منذ نهاية القرن التاسع عشر وفي النصف الأول للقرن العشرين، نشأ عند البعض شعور النفور من الإسلام (أو الإسلاموفوبيا) بدعوى معاطبه وعيوبه العضوية في مجال المعرفة العقلية (ماكدونالد، فون غرونباوم، أبيل، بوسكي...)، أو بدافع التحيز لـ«الأرستقراطية» القرشية المعادية لدعوة محمد أو الانتصار للدولة الأموية التي أحيت التقاليد العربية العريقة وتعصبت للعنصر العربي، كما نقرأ عند لامنس ودوزي؛ وظهر عند مستشرقين آخرين عكس هذا النزوع في النصف الثاني للقرن العشرين، أي النفور من «العروبة» (العربوفوبيا) لحساب الإسلام كقوة توازن وتأثير روحي، كما نلاحظ في الاستشراق الأمريكي المهتم أساسا بعلم السياسة. غير أن هذا الصنف الثاني من الاستشراق، المتخصص في الإنجازات الدراسية ذات البعد المونوغرافي المحدد والطابع النفعي وحتى الظرفي، لا يتمتع بالإشعاع النظري والسياسي العام الذي يحظى به صنف الاستشراق الأول. ويضيف جعيط إلى هذا الصنف صنفا آخر يصفه بالجدية، إذ إنه يقدم رؤى عن الإسلام ككل، ويشترك في تنشيطه علماء مقتدرون كجولد تسيهر وسنوك هرخرونيه اللذين نظرا إلى الدين الإسلامي كدين حرب وسياسة وصراع، أو بيكر الذي رأى (مبالغا) أن الإسلام قد خرج من المعطف الهيليني وعليه أن يعود إلى وريثه الشرعي المتمثل في الإنسية الأوروبية، أو ماسينيون الذي حدد أصالة الإسلام في تصوفه وتصوفَه في الحلاجية، وهذه الأخيرة في كونها ديانة شهادة واستشهاد على الصليب.

ما يمكن تسجيله، من باب النقد، على عرض جعيط حول سيكولوجية الاستشراق يتمثل في عنصرين:

(أ) صحيح أن الاستشراق التقليدي ظل يخاطب أوروبا المسيحية الوسيطة وكأنها لم تعرف ثورات أواخر قرنها الثامن عشر وفي قرنها التاسع عشر، وصحيح أيضا أن مقارباته للإسلام، دينا وثقافة، كانت تقوم على رؤى ثبوتية وماهوية واختزالية؛ لكن، وتتميما للصورة، أليس من الإنصاف الاعتراف بأن تصحيح مثل هذه العيوب قد حصل من داخل سيرورة الاستشراق نفسه، أي على يد هؤلاء المستشرقين المجددين المتشبعين بمناهج العلوم الإنسانية وبمفاهيم الغيرية والخصوصية والتكاملية في الأنسقة الثقافية؟ وهذا ما يشير إليه جعيط نفسه حين يقول: «إنه بالإمكان دحض وجهة نظر الاستشراق بأن نتبنى فقط زاوية غربية»[1]. فهل اكتفى ناقدنا بهذا التلميح مخافة أن يبدو نقده للاستشراق كرجع صدى لنقد الاستشراق الذاتي أو نقد «المستشرقين المجددين»؟

(ب) هناك عند جعيط فكرة يؤكد عليها باستمرار، وهي: «أن وجود الاستشراق خلال قرن على الأقل (١٨٥٠-١٩٥٠) قد كان مشروطا بعجز العالم الإسلامي عن معرفة نفسه، فهو في حد ذاته علامة على وصاية فكرية وعلى تخفيض منزلة الشرق»[2]. وبالتالي فمن شأن التغلب على ذلك العجز أن يحيل الاستشراق على التقاعد

---

(١) نفس المرجع، ص ٦٤.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

ويعوض معرفته المتجاوزة بمعرفة الإسلام الذاتية. وقد يكون من مضاعفات هذه الفكرة «المغالية» أن تلغي ـ بدل أن تبحث ـ مسائل أساسية، كالحق في معرفة الآخر ومشروعية نظرة الغير والأخذ بها وجدلية الداخل والخارج والصورة الذاتية والصورة المرآتية... إلخ؛ هذا فضلًا عن أن أي معرفة ذاتية ـ كما يبدو من كلام جعيط نفسه ـ لا تعمل بمناهج ذاتية صرفة، بل ترغب أو تسهم في ابتداع مناهج تطمح إلى الشمولية والإجرائية الواسعة.

٢ـ٣ ـ عبد الله العروي وفون غرونباوم، أو التاريخانية ضد الأنثروبولوجيا الثقافية في *العرب والفكر التاريخي* (١٩٧٧) ترجم العروي بنفسه إلى العربية مقالته الجيدة: «دراسة الثقافة، ملاحظات منهجية على مؤلفات فون غرونباوم»[١]، فأحسن الشرح والتبسيط، بعد أن أحسن اختيار أنموذج هذا المستشرق النمساوي الذي برز في ملتقى تقاليد استشراقية متنوعة، سواء منها الفيلولوجية أو التاريخية، كما نزع في مجال الموضوع والمنهج إلى البحث في أنثروبولوجيا الإسلام، أي في نظرة الإسلام إلى الإنسان والثقافة المترتبة عن هذه النظرة. وقد تبلور عنده هذا التوجه الألماني المصدر أثناء إقامته في مدن أمريكية أستاذا بجامعاتها. الأنثربولوجيا (أو علم الإنسان)، مطبقةً على هذه الثقافة أو تلك، هي هذه المادة التي تقف سلفا في منطقة التواجهات والتفاعلات الثقافية، فتسعى إلى إظهار كل تراث

---

(١) انظر الدراسة بالفرنسية في *أزمة المثقفين العرب*، ط. ماسبيرو، باريس ١٩٧٤، وترجمتها العربية المبسطة في *العرب والفكر التاريخي*، دار الحقيقة، بيروت.

أو ثقافة culture كنظام أو نسق منغلق تنبني قيمه ومظاهره كلها بمقتضى عنصره أو محوره المنظم اللامتغير pattern، الذي يقوم فيه مقام مبدأ توحيد وإلغاء وقبول ورفض. ولهذا المبدأ مرادفات عدة كقانون وقاعدة واختيار وتطلع ومقصد... إلخ.

وإن كان العروي يؤثر مفهوم مقصد، فلكي يوحي بطابعه الشعوري الذي يؤكد عليه مغاليا فون غرونباوم حين يضمنه في سُنة تراثية تعكسه وتنشده وتعبر عنه، أي تحقق إسقاطه على الحياة الإنسانية وتطابقه مع مظاهرها وتجلياتها.

وهكذا «فمقصد الثقافة المدروسة يتجسد كلاميا في التعبير الأدبي وزمنيا في السياسة ومكانيا في تخطيط المدن وأزليا في العقيدة»[(١)]. محملا بهذه المفاهيم: نسقية، مقصد، تطابق، إسقاط، وغيرها من المفاهيم المساعدة في الأنثروبولوجيا ذات الاستيحاء الفلسفي والاجتماعياتي، يتكفل فون غرونباوم بتحليل الإسلام معتمدا منهجا من طبيعته أن يكون مقارنا، نظرا لوقوف صاحبه على أرضية تواجه الأديان والثقافات، ونظرا لسعة معارفه الموسوعية المتعددة. ونقرأ من نتائج وثمرات هذا المنهج أحكاما كهذه: «إن الإسلام إنساني حقا لما يأخذ الإنسان كما هو، ولكنه غير إنساني حينما يعرض عن اكتشاف وتظاهر ثروات الإنسان الكامنة»؛ أو «الإسلام، الذي توقف نموه في القرن الحادي عشر، قد ظل وعدا غير محقق [...] والإسلام المتأخر المجيء لم يعوض أبدا تأخره [بالنسبة للأديان الأخرى]»؛ أو «إن من الصعب اعتبار الإسلام

---

(١) *العرب والفكر التاريخي*، المرجع المذكور، ص ٩٥.

مبدعا بالمعنى الذي نقولهِ عن اليونان الكلاسيكي والغرب بعد ١٥٠٠»... إلخ[١].

بالطبع لا يذهب المحلل مع هذا المنهج المقارن إلى حد إغراق المقصد الإسلامي في جملة من المعاطب والخصاصات ولا إلى رد مكوناته إلى الأديان والثقافة السابقة أو المعاصرة له (اليونان، بيزنطة ـ الروم، الغرب المسيحي ـ الإفرنج)، ولكنه يُضيّق من مجال ذلك المقصد، فلا يظهر عنده إلا في ميزات أربع: اللّاإنسية [أي إيثار المؤمن لله على الإنسان]، الحقيقة المنزلة المتعالية، النفس الراضية المرضية [الشخصية الهادئة المسلمة]، وأخيرا «النكهة التي يتعود المرء على لمسها في كل ما يمت إلى الإسلام بصلة». وبهذه الصفات «الماهوية» الثابتة يحقق المقصد الإسلامي تراثه و«كلاسيكيته» أو أنموذجيته التي يراها المحلل ماثلة للاعتمال والتحقق بالقبول والرفض في الإسلام السني التقليدي، أي في الشخصية الجماعية. ويترتب عن هذا التصوير النظري كثير من الاختزالات والإلغاءات التي يذهب ضحيتها التاريخُ بمعناه الحدثي الحركي والتاريخ كوعي وبحث علمي، ويمكن الإشارة إليها باختصار في ثلاث نقط:

(أ) إلغاء أو ترك كل ما يبتعد عن المقصد الأنموذجي ولا ينسجم معه، سواء تعلق الأمر بالفقه العرفي والفلسفة أو الأدب

(١) ع. العروي، *أزمة المثقفين العرب*، المرجع المذكور، ص ٦٩، هامش ٩، نقلا عن غرونباوم، *إسلام القرون الوسطى* (بالإنجليزية)، ط. شيكاغو ١٩٤٧، ص ٢٣٠/ ٣٢٢/ ٣٢٤.

(كالدراما والشعر الملحمي)، أو حتى بالعلوم الطبيعية التي يقول فون غرونباوم عنها: «إننا نجنح إلى إجلال علماء القرون الوسطى الذين حطموا السدود التي وضعها علم الإلهيات في وجه البحث العقلي، لكن لا نستطيع دائما أن نتغافل عن السؤال: هل كان من حقهم الابتعاد عن النظام الفكري المقبول في أيامهم؟»[١].

(ب) إلغاء أو ترك التفكير في إشكالية التصدع أوالانحطاط، وذلك لكون باحثنا الأنثروبولوجي، المشدود إلى الثوابت والطبائع والقوانين المتحكمة داخل النسق «الثقافي»، لا يعترف بوجود تلك الإشكالية ما دام يذوّبها في المآل «الطبيعي» لكل ثقافة تنصهر في تقليد لا يبقى ولا يستقيم إلا بالتكرار كشرط أساسي لاستمراره. وما يسميه المؤرخ بظاهرة الانحطاط التي تستلزم بحوثات تشخيصية مخصوصة، لا يرى فيها فون غرونباوم سوى مؤشر أو عنوان لانتقال المقصد الثقافي ـ وهو هنا المبدأ الديني الناظم الأصلي ـ من عاتق المسئولية الجماعية المجسدة في الدولة إلى دائرة الفرد المتعبد والمتوكل على الله.

(جـ) إلغاء أو ترك قضايا وحركات التجديد والتحديث باعتبار أنها تؤدي إلى التشويش على طبيعة المقصد الإسلامي القارة، وذلك بإقحامه في ما يفكك قواعده ويُذهب نكهته، أي في حضارة الغرب التي تربط بين طبائعها المتحركة ونتاجاتها علائق الضرورة والشمول. وبالتالي فإن كل إصلاحية تكتفي بأخذ عنصر من حقيقة

---

(١) *العرب والفكر التاريخي*، ص١٠٥، نقلا عن *إسلام القرون الوسطى*، ص ٣٣١.

هذه الحضارة دون عناصرها الأخرى، ثم بدمجه في تراث إسلام اليوم، لا تأتي بالتحديث والتجديد إلا في صور واهنة منكسرة، هي صور الخلط والتلفيق.

إذا ما جمعنا مآخذ العروي على كتابات فون غرونباوم ودفعنا بها إلى قاعدة انطلاقها أو بيت قصيدها، نجد أنها تصدر كلها عن تاريخانية صاحبها، أي عن هذه النظرية التي تبناها والقائلة بتاريخية كل مظاهر الحياة بقيمها وأفكارها ومؤسساتها، أي بانتسابها العضوي إلى أزمنتها وبنسبية حقيقتها وصلاحيتها.

ويظهر انحياز العروي لهذه النظرية ضد «تراثية» المستشرق النمساوي بشكل جلي لا ريب فيه، فهو يقول: «قبل إبداء رأينا في اختيارات فون غرونباوم، علينا أن نقول منذ البداية إن هذا النقد سيكون خاضعا لأصول البحث التاريخي المعتمد، أي أننا لا نعتبر إلا الحقائق التاريخية النسبية المؤقتة التي تظهر وتتحقق في التاريخ كنتيجة لأعمال الإنسان الجماعية»(١).

وبديهي أن صاحب هذا الاختيار لا يمكن أن يأتي بملاحظاته المنهجية النقدية إلا من مرجع واحد تصدر عنه وتصب فيه، ألا وهو المرجع التاريخاني. فلا غرو إذن أن يرى العروي في نظرية فون غرونباوم ومنهجه إفقارا لمفهوم التاريخ، وذلك لأنه «عندما يتحقق المقصد في ذهن الباحث، يعود مرور الزمن بدون كبير أهمية...»، فلا يستطيع التاريخاني إخفاء قلقه «إزاء هذا الإهمال

---

(١) نفس المرجع، ص ١٠٤.

الكبير لكل قوانين التتابع التاريخي الذي ينتهي حتما إلى نوع من التلفيق»[1]. ولا عجب أن يتقدم ناقدنا بعد هذا بتقييم سلبي عام مسجلا: «إن المدرسة التراثية تفرعت حقا عن النزعة التاريخية في القرن الماضي [التاسع عشر]، لكنها احتفظت بالأصول الرومانسية، تحكم التاريخ بموجب وبغير موجب. لكن يتضح عند النظر أنها أبدلت تاريخ الوقائع بنظرية عن التاريخ تشكل مخططا هزيلا للأحداث تحت اسم مجموع القوانين أو الاتجاهات القارة. واعتماد هذا المخطط يُفقد منذ البداية كثيرا من المشاكل أهميتها، كما ينزع من النتائج المتوصل إليها بالبحث الدقيق كل قدرة على تغيير الآراء المسبقة ويؤكد استنتاجات هي في الواقع مضمنة في الفرضيات، بحيث لا نرى كيف يمكن أن يتقدم البحث العلمي في هذا الإطار؟»[2].

تراثية فون غرونباوم أم تاريخانية العروي؟

الحق أن الخيار من الصعوبة بمكان. فلا يمكن استسهاله أو حله إلا بالانحياز لهذا التوجه ضد ذاك أو العكس، وليس هذا هو المبتغى والمطلوب، لا سيما وأن كلا المفكرين لا يختلف حكمه على المقصد الإسلامي إلا شكليا وأسلوبيا، وأما في الجوهر فمؤداهما واحد: ذلك أن «التراثي» إذا كان يقيد المقصد المذكور بثبوته ولاتغيره، فإنه يشير إلى جواز زواله في طي وصف

(١) نفس المرجع، ص ١٠٢.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠٥.

انغلاقه النسقي واستنفاد إمكاناته الذاتية بالاستمرار والتكرار (أي بما يصطلح المؤرخ على تسميته بالتصدع والانتكاس)؛ أما عند التاريخاني فإن هذه النتيجة نفسها التي ينتهي إليها التراثي متضمنة سلفا في مقدمته حول نسبية الحقيقة وانتسابها الزماني، سواء تعلق الأمر بحقيقة القيم الفلسفية والعلمية أو بحقيقة القيم الجمالية والأخلاقية والدينية. وأمام هذا التشابه والالتقاء في العمق تبقى كل انتقادات العروي لفون غرونباوم الطافية على السطح غير حاسمة، أي قابلة لردود واعتراضات ليست أقل حدة واحتمالا. فإن قلنا في سياق تلك الانتقادات بأن «منطق الانتقاء [عند التراثي] هو الذاتية المفرطة وسر التواجد هو نفي التاريخ»[1]، فإن من الممكن رد هذا الحكم على صاحبه قائلين: إن منطق الانتقاء [عند التاريخاني] هو الموضوعية الموهومة وسر التواجد هو التخبط في التاريخ... هذا بالاضافة إلى التعادل الذي تسجله تقابلات مثل هاته: إعلاء التاريخ وإفقار النظرية/ إعلاء النظرية وإفقار التاريخ؛ اعتبار الحدث شيئا في حد ذاته/ اعتبار الحدث غير معروف إلا بحديث الإنسان عنه؛ المعرفة الكلية غير متيسرة، وإن قامت فبالخلط بين الميادين والاختصاصات/ المعرفة النظرية تقوم على تكامل التخصصات... إلخ.

إن العروي على حق حينما يعيب على فون غرونباوم تسييده للوعي وكأن اللاشعور لا وجود له، أو كأن حقيقة كل تراث تتجلى

---

(١) نفس المرجع، ص ١١٢.

في ما يقوله أتباعه عنه، وهو مصيب في تكليف المنهج التاريخي بمهمة «الكشف عن منطق ما لم ينطق به المتكلمون»[1]، وهذا ما يفعله علم التحليل النفسي وكذلك الأنثروبولوجيا البنيوية نفسها؛ والعروي على حق حين يشير إلى حلقة ضعيفة أخرى في فكر المستشرق النمساوي، والمتمثلة في اعتقاده ـ المتهافت اللامبرر ـ «أن الحضارة الغربية يمكن أن تنفلت من الانحطاط لأنها وحدها اتخذت كمقصد عدم الاستقرار، واختارت كتقليد عداء التقليد. ولن يموت الغرب إلا إثر حادثة كونية غير منتظرة أو إذا تخلى هو عن مسئولياته»[2].

ولكن بالرغم من إيجابية مثل هذه الانتقادات وأخرى تفصيلية، فالملاحظ على مقالة العروي عموما هو اتسامها بالتبرم المغالي وأحيانا بالإعراض الدوغمائي، كما في نعته لفكر فون غرونباوم بالتحكم الذاتي وقوله عن نتائج بحثه: «بعد التشويق وطول الانتظار لا نحصل إلا على الهزيل المبتذل»، أو كما في فكرة غريبة تكاد تعلي حقيقة الواقع إلى الشيء في ذاته بالمعنى الكانطي، وهي: «قد يكون من المستحيل اليوم الوصول إلى حقيقة الواقع إذ المكتوب كله خاضع لنظرية أو لأخرى، لكن هذا لا يمنع من ضرورة التمييز بين الحدث التاريخي في حد ذاته وبين ما يقول الإنسان عنه، وإلا

---

(١) نفس المرجع، ص ١١٦.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠٢، هامش ٩، نقلا عن غرونباوم، *الإسلام المعاصر، البحث عن هوية ثقافية*، ط. لوس أنجلوس ١٩٦٤، ص٦٩، المترجم إلى الفرنسية بعنوان: *هوية الإسلام الثقافية*، ط. جاليما باريس، ١٩٧٣.

تلهينا بالأوهام والتخيلات»[1]. فهل يذهب التاريخاني إلى حد سحب نفسه من هذه القاعدة وتقديم مقالاته في حقيقة الواقع كاستثناء لها؟!

٢ـ٤ـ محمد أركون أو الإسلاميات التطبيقية كبديل للإسلاميات الكلاسيكية تضمن كتاب محمد أركون: *في سبيل نقد العقل الإسلامي* مقالته: «نحو إسلاميات تطبيقية»[2]، وفي ترجمة عربية غير كاملة لهذا الكتاب ورد نص كان غير منشور: «الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي»[3]، وهو في ما يخص نقد الاستشراق لا يضيف شيئًا، اللهم إلا من باب التأكيدات البرنامجية والإلحاح على ضرورة تطوير وتحديث مناهج الدراسات الإسلامية. كما أن في عرضه تصريحًا قد نفهم منه أن أركون هو المفكر والناقد الوحيد الذي يفلت من هيمنة المستشرقين ويتموقع ثقافيًا ومناهجيًا خارجها، وذلك حين يكتب: «أما المستشرقون فقد اهتموا بشكل خاص باعتراضات عبد الله العروي، وأنور عبد الملك وهشام جعيط وإدوارد سعيد. إن هؤلاء الكتاب العرب إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون هم أيضًا إلى نفس منهجية العلم الغربي وروحه. ولكن، لأنهم

---

(١) نفس المرجع، ص ١١١.

(٢) انظر *في سبيل نقد العقل الإسلامي*، ط ميزونف لاروز، باريس ١٩٨٤، ص ٤٣ـ ٦٣.

(٣) انظر في *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٤٥ـ ٢٧٣.

يتكلمون باسم العرب أو المسلمين فهم يعتقدون أنهم بمنأى عن الزلل»[1]. غير أن هذا الكلام لا يكفي لإخفاء كون أركون مدينا هو أيضا للاستشراق الكلاسيكي ومترسما لنهجهم الأكاديمي، من حيث إنه دشن انطلاقته الدراسية مع مسكويه على شاكلة ماسينيون ـ الحلاج ولاووست ـ ابن تيمية وبيّلا ـ الجاحظ وأرنالديز ـ ابن حزم... إلخ.

في المقالة الأولى ـ وهي الأساس ـ يعدد أركون نواقص الإسلاميات التقليدية في خمسة إهمالات تمت إلى الميادين التالية:

١ـ «الممارسة أو التعبير الشفوي للإسلام، خصوصًا عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة، وبشكل عام، الجماهير الشعبية.

٢ـ المعاش غير المكتوب وغير المقول حتى عند الذين يتمكنون من الكتابة.

٣ـ المعاش المقول، غير المكتوب.

٤ـ تعابير الإسلام المكتوبة التي تعتبر غير ذات تمثيلية، وعلى رأسها التعابير الشعبية.

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.. ويؤكد أركون تصريحه ذاك بما يقوله في ص ٢٥٣: «إنه ليس من النادر أن يصنف الباحثون المسلمون الذين يطبقون قواعد النقد الأبتسمولوجي في دائرة الاستشراق، مما يعني احتقارهم والحط منهم أو من قدرتهم»[!].

٥ـ الأنسقة السيميائية غير اللسنية: من ميثولوجيات وشعائر وموسيقى وتنظيم الزمان والمكان وفن المدن والعمارة والرسم والتزيين والأثاث واللباس وبنيات القرابة والاجتماع... إلخ»[1].

ولا شيء يمنعنا من إضافة نواقص أخرى إلى هذه اللوحة، إن نحن سايرنا أركون في إخراج الإسلاميات التقليدية عن نطاقاتها المعهودة، وأرغمناها على المثول أمام حقول وقضايا معرفية ومنهجية مستحدثة لا عهد لها بها ولا عقد. والمشكل يكمن هنا بالذات: أن نقول مع ناقدنا بأن «الإسلامولوجيا الكلاسيكية قد قلصت عمليًا ميدانها إلى الفكر ذي المحور العقلي الوضعي logocentrisme (من كلام وفلسفة وفقه)، الذي كان هو نفسه مدروسًا بالمنظور المثالي لتاريخ الأفكار»[2]، ثم أن نحاسبها على ما لم تقم به نظرا لذلك التقليص الذي قد يعتبره البعض فعلًا ضروريًا، هو فعل التحديد والتعيين الملازم لكل أصناف العلوم التخصصية. وليس هذا هو الاعتراض الوحيد على نقد أركون للإسلاميات التقليدية، بل يمكن تعزيزه باعتراضات أخرى لا تقل عنه أهمية:

(أ) إذا كانت «الإسلامولوجيا» قد طورت ناقصة هي المتعلقة بإهمال دراسة تعابير الإسلام الشيعي، فكيف نؤكد عليها ونحن أمام أدب استشراقي لا بأس بحجمه، معروف بأعلام كهنري كوربان ولوي ماسينيون وإيفانوف وبرنارد لويس وكريستيان جامبي، وغيرهم؟

---

(١) *في سبيل نقد العقل الإسلامي*، المرجع المذكور، ص ٤٤ـ ٤٥.
(٢) نفس المرجع، ص ٤٦.

(ب) إذا كانت نواقص وإهمالات «الإسلامولوجيا» التقليدية تمت باختصار إلى البعد المعاش ـ الشفوي ـ اللامعبر عنه في الإسلام، فأين نصنف أعمال مستشرقين دارت كلها حول جانب معين أو آخر من هذا البعد واشتغلت بالمناهج المتداولة في وقتها؟ أين نضع كتابات إميل لاووت وألفريد بيل وكولان ولوي برونو وروبير مونتاني وإميل درمينچيم؟... إلخ. وقريبًا من ذلك، أين نبوّب مؤلفات من اهتم من الدارسين بالأنسقة السيميائية غير اللسنية، أمثال إدوارد لين وإدموند دوتي وشارل لوكور وإدوارد وسترمارك، وغيرهم؟

وقد يعلق أركون أن منهجية هؤلاء الدارسين لم تكن متطورة ولا ناجعة بما فيه الكفاية، وهذا صحيح إذا قسناها بما تم من تقدم في العلوم الإنسانية ابتداءً من خمسينيات القرن الماضي، وهو ليس كذلك إذا أعرضنا عن التعجيز أو راعينا أن تلك المنهجية تنتمي أساسًا إلى فترة كانت من صلب النصف الثاني للقرن التاسع عشر أو من امتدادته، وهي فترة هيمنة مناهج الفيلولوجيا والتأريخ وعلم الاجتماع الوضعي. وبالتالي فإن البحث عن الثغرات والإهمالات في الخطاب الإسلامولوجي عمومًا قد لا يكتسي جدارة ودلالة إلا إذا أجري على الشق الحديث من هذا الخطاب، على اعتبار أنه موجود فعلًا وموصوف بالتميز والاستقلال النسبي.

(جـ) إن انتقادات أركون للإسلاميات التقليدية قد تكون من تحصيل حاصل إذا ما تنبهنا إلى أن مصدرها يقوم سلفًا في توجهات المستشرقين المجددين، بل وحتى عند بعض الإسلامولوجيين

الكلاسيكيين في باب مراجعاتهم ونقدهم الذاتي. وإذن فإنه من التطاول السهل تملك تلك الانتقادات ثم الدعوة بناءً عليها إلى إسلاميات جديدة، أو «إسلاميات تطبيقية».

إن مسألة المسائل - في تصورنا - ليست في معاكسة الإسلاميات التقليدية (التي يحسن أن تحتفظ بالموضوع الذي يدل عليه اسمها)، ولا حتى في استبدالها بإسلاميات حديثة وتطبيقية أو ما شابه، كما أن تلك المسألة ليست في إلزام الإسلامولوجي بالعروض والمقدمات والتذييلات المنهجية والإبستيمولوجية، بل إنها تقوم بالأحرى على صعيد موقعي (أو إستراتيجي) أي في كون الإسلامولوجي مهما يجتهد ويبدع ويجدد، فإنه يظل على أي حال متحركًا داخل منظومة (أو قارة) دينية لها تضاريسها ووظائفها وأجواؤها وقواعدها، وكذلك حدودها ونهاياتها.

ويجدر بذلك الباحث أن يعي تمامًا متى يكون داخل قارته ومتى يكون خارجها؛ وإن لم يفعل فسيرى موضوع اهتمامه أينما ولى وجهه، وسينجر إلى إضفاء أو حمل صفة «إسلامي» على كل ما يتحرك وما لا يتحرك، وعلى الأنسقة السيميائية المذكورة أعلاه وربما بالمماثلة على ما جد فيها من فنون تشكيلية وتمثيلية وغنائية... إلخ. ومثل هذا التوجه الذي مؤداه تسييد التراث ذي القوام الديني ينم في الواقع عن تجاوزات وخروقات عسيرة نتمنى أن تبرز ذات يوم في دائرة «المفكر فيه» عند محمد أركون الباحث - المفكر.

٢ـ٥ـ إدوارد سعيد والاستشراق، بين النقد والتمرد كتاب. إن إ. سعيد (المتوفي سنة ٢٠٠٣) هو صاحب أول كتاب تحليلي نقدي في مجال الدراسات الاستشراقية (Orientalism في ١٩٧٨)، لأن ما سواه من الكتب قبله إن هي إلا مؤلفات وصفية تعريفية أو معجمية: «*الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا*» لميشال جحا[1]، «*المستشرقون*» لنجيب العقيقي[2]، «*موسوعة المستشرقين*» لعبد الرحمن بدوي[3]، وكلها مؤلفات شبه مدرسية، لا ترقى إلى مجال النقد والتحليل، بل تبقى حبيسة الرؤية التقريضية أو الهجائية، تقول

---

(١) *الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا*، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨١.

(٢) *المستشرقون*، ثلاثة أجزاء، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ـ١٩٦٥.

هذا المصنف يمثل أداة عمل لا بأس بقيمتها، وإن كان يعتوره هناك وهناك بعض التراخي والإهمال في تسجيل تواريخ الميلاد والوفاة، بحيث إن المصنف يكتفي أحيانا بذكر تواريخ الميلاد حتى بالنسبة لمستشرقين توفوا قبل صدور الكتاب... إلخ. وعلى العموم فإن أسلوب التجميع والترتيب والتقييم الذي يتبناه عقيقي يبقى تقليديا ومفتقدا للجدة والابتكار.

(٣) *موسوعة المستشرقين*، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤.

هذا العمل يمثل أداة يمكن على أي حال الاستعانة بها، مع العلم أن مجهود صاحبها يشوبه بعض التقصير والارتجال. فإن كانت هذه «الموسوعة» (والأحرى أن نسميها قاموسا) لا تتناول من أعلام المستشرقين إلا الأموات، فهي لا تذكر حتى من بين هؤلاء أسماء لامعة كفلهوزن وجواشون وكايتاني وريتان، وغيرهم.

قد يقول ع. بدوي مثلا إن هذا الأخير ليس مستشرقا (وهذا غير صحيح)، لكن في هذه الحالة ما الذي يبرر اشتمال عمله على أسماء باحثين غير متخصصين في الشرق بمعناه العربي ـ التركي ـ الفارسي، وعلى أسماء قساوسة ومبشرين أو مجرد معلمين (!). هذا فضلا عما يكتنف الكتاب من حشو وإطناب في سرد تفاصيل غير مجدية عن حياة هذا المستشرق أو ذاك.

بأسلوب تجزيئي انطباعي ما للمستشرقين وما عليهم، وتحصي مزاياهم ومثالبهم. لم تكن العناوين الفرعية التي ظهرت في ترجمات كتاب إ. سعيد من نافلة القول، بل إنها تفصح عن توجه الكاتب وقصوده، ومنها على وجه التخصيص: الشرق (كما) خلقه الغرب (في الترجمة الفرنسية)[1]، أو المعرفة، السلطة، الإنشاء (في الترجمة العربية)[2].

ففي هذا المؤلف الذكي المضطرم تتأكد لدينا بالتفصيل والتحليل أفكار نقدية عن الخطاب الاستشراقي لم ندركها مع نقاد آخرين إلا في شكل حدوس وملاحظات وأحكام متسرعة أو تركيبية. وبما أن الكاتب يعترف بكونه لم يضع تاريخًا سرديًا موسوعيًا للاستشراق، فمن الجائز إذن أن ننتظره ونحاوره في المنعطفات النقدية الساخنة التي يعج بها كتابه. يحسن التذكير بدء أن إ. سعيد يشكل حالة متميزة

(١) L'orientalisme, l'Orient crée par l'Occident ترجمة كاترين ملامود، ط. لوساي، باريس ١٩٨٠.

(٢) *الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء*، تعريب كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١، يجب التنبيه إلى أن هذه الترجمة العربية سيئة ولا تساعد في شيء على نقل وضوح النص الأصلي وشفافيته. فقد ارتأى صاحبها أن «يبدع» في تعريب المصطلحات والمفاهيم الواردة في النص، لكنه في مكامن كثيرة بالغ وعتم. وللقارئ أن يكتفي بالرجوع إلى كشافه المصطلحي لينظر في صحة ما نراه وإلى ترجمات غريبة كهاته، ص ٣٩: «سرية تحت أرضية» مقابل underground (والصواب هو مكبوتة)؛ «أدْبٌ وعاقِبٌ» (والصواب هو الحراسة self- (و f) والعقاب)؛ ص ٥٥: «وأفكاره التسبيحية» مقابل doxological ideas (والصواب هو أفكاره الموقفية ـ أي للتعبير عن الرأي)؛ ص ٢٥٥: «الاحتدامية» مقابل dra-ma (والصواب هو دراما أو مأساة)... إلخ.

وفريدة من وجوه، وذلك لكونه عاش في مستعمرتين إنجليزيتين (فلسطين ومصر) ثم في الولايات المتحدة، وبالتالي فإن تربيته، كما يعترف، كانت كلها غربية، ولكن من دون أن تمحو شعوره القديم والمتأصل بشرقيته.

إن انضواء الكاتب الشخصي في نصوصه قائم إذن على تجربة ذاتية بالوسط الأمريكي على وجه التحديد، حيث يحيا الفلسطيني مفتقدًا لأي وجود سياسي، ويعاني ككل عربي ومسلم من تبعات العنصرية والتنميطات الثقافية المسبقة، ومن آثار الإيديولوجيا الإمبريالية اللاإنسية، وكلها حالات مؤيسة قلما ينظر فيها المستشرق [الأمريكي] أو يتعاطف مع المتضررين منها. ويصرح إ. سعيد معترفًا: «إن إحدى الأسباب التي حدت بي إلى كتابة هذا المؤلف هو تجربتي الذاتية بتلك القضايا»[١]. إن ذلك الدافع «البيوغرافي»، إن صح التعبير، يظل حاضرًا بشكل أو بآخر في معالجة ناقدنا للاستشراق، إن من جهة الوصف والبحث أو من جهة التقييم، بحيث إنه يطبع نقده مرارًا بطابع التمرد وحتى بنزوع طلب الثأر للذات ورد الاعتبار إليها. فمن بين تصويراته التقييمية للاستشراق يمكن الاكتفاء بأشدها تركيبية وأقربها إلى روح أطروحاته. فالاستشراق عنده هو: «أسلوب غربي في الهيمنة،

---

(١) *الاستشراق*، الترجمة الفرنسية، المرجع المذكور، ص ٤١، أو في الأصل الإنجليزي، طبعة جديدة Peregrine Books، سنة ١٩٨٥، ص ٢٧.

وممارسة في الاستبناء والسيادة على الشرق»[1]، و«إن أطروحتي في الواقع، كما يسجل، هي أن الاستشراق يجسد ـ ولا أقول فقط يمثل ـ بعدًا رئيسيًا للثقافة السياسية والفكرية الحديثة، وهو بهذه الصفة أقل ارتباطًا بالشرق منه بالعالم الغربي»[2].

إن إ. سعيد يأخذ بالطبع بعض الاحتياطات حتى لا يعطي الانطباع أنه ينظر إلى الاستشراق كخطاب عن الشرق لا تنسجه إلا الأكاذيب والأساطير، ولا يعكس حقًا أي علاقة بواقع موضوعه، بل إن ما يريد إثباته هو أن حقيقة الخطاب الاستشراقي تكمن أساسًا في تشكله الدينامي وفي حيوية علاقاته ووثاقتها بالمؤسسات السياسية والثقافية التعليمية التي تسعى بفضله ودعمه إلى مشرقة الشرق، أي إلى معرفة واقعه بالرؤى والمناهج القمينة بتيسير السيطرة عليه. وبهذا المعنى يؤكد المؤلف: «إن علاقة الغرب بالشرق هي علاقة حكم وهيمنة»[3]، و«إن طابع الثقافة الأوروبية الجوهري الذي جعلها بالذات مهيمنة في أوروبا وخارجها: هو فكرة هوية أوروبية متفوقة على كل الشعوب وكل الثقافات التي ليست أوروبية»[4]. وحتى في الفصول الأخيرة من الكتاب، لا نلحظ من صاحبه أي تنازل أو تلطيف في إرجاع الاستشراق إلى قاعه ومحركه القائمين في الاستحواذ المعرفي والهيمنة السياسية. «إن الشرق كما يظهر من خلال الاستشراق، يؤكد ناقدنا، لهو إذن نظام من التصورات

(١) نفس المرجع، ص ١٥، أو ٣ أصل.
(٢) نفس المرجع، ص ٢٥، أو ١٣ أصل.
(٣) نفس المرجع، ص ١٨، أو ٥ أصل.
(٤) نفس المرجع، ص ١٩، أو ٧ أصل.

المؤطر بسلسلة كاملة من القوى التي أتت به إلى علم الغرب، فإلى وعي الغرب ثم بعد ذلك إلى الإمبراطورية الغربية. وإذا ما بدا هذا التعريف بالأحرى سياسيًا ففقط لأن الاستشراق نفسه ـ في رأيي ـ إن هو إلا نتاج قوى ونشاطات سياسية»[1].

أما شروط إمكان الخطاب الاستشراقي فتوجد كلها في عجز الشرق عن أخذ معرفة نفسه على عاتقه، أي في الاحتقان التاريخي الذي أصابه وحوّله من ذات فاعلة إلى موضوع تتداوله بالتمثيل والتطويق سلطات الغرب، السياسية منها والمعرفية. وهذا ما حدا بسعيد إلى تقديم كلمة ماركس الشهيرة على عتبة مؤلفه: «إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، فينبغي أن يمثلوا»، وبعبارات أخرى، كما يكتب المؤلف: «إن ما أدعيه هو أن الاستشراق بالأساس مذهب سياسي فرض على الشرق لأن هذا الأخير كان ضعيفًا قياسًا إلى الغرب، الذي كان يحذف مغايرة الشرق بتذويبها في ضعفه»[2]. وبالتالي فإنه: «لا يلزم أن يغيب عن ذهننا أن ما يجعل حضور المستشرق ممكنا هو بالذات غياب الشرق»[3]. الشرق الضعيف والشرق الغائب معرفيًا وحضاريًا، هذا ما يجعل مستشرقين كنولديك وبيكر في خصام مع مادة اختصاصهم وفي نزوع إلى فضه بتسييد الحضارة اليونانية على حساب الشرق المتدني العاجز.

ويختم إ. سعيد تصويره التقييمي للاستشراق بحكم تركيبي

(١) نفس المرجع، ص ٢٣٣، أو ٢٠٢ـ٢٠٣ أصل.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٣٤، أو ٢٠٤ أصل.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٣٩، أو ٢٠٨ أصل.

يذهب إلى حد الطعن في مرجعه الليبيرالي، فيقول: إن ما كان تخصصا في الفيلولوجيا، البريء نسبيًا، قد تحول إلى مادة قادرة على تسيير حركات سياسية وإدارة مستعمرات وإعلان تصريحات تكاد تكون «طوفانية»، وتمثل المهمة التمدينية الصعبة للرجل الأبيض؛ وهذا التحول يعتمل من داخل ثقافة تدعي أنها ليبيرالية وحريصة على مقاييس كاثوليكيتها وتعددها وانفتاحها الفكري، التي ما أعظم زهوها بها! والواقع أن ما حدث هو شيء يعارض حتى الموقف الليبيرالي: إنه تصلب في المذهب والمعنى المبعوثين بواسطة «العلم» في صورة «حقيقة». وذلك أنه إذا كانت هذه الحقيقة تحتفظ بالحق في الحكم على الشرق بأنه «شرقي» بما لا يقبل الريبة ولا التبدل، فإن الليبرالية ليست إذن إلا شكلًا من العسف والظن المسبق»[1].

إن أكبر ميزة لكتاب إ. سعيد تكمن في أنه يبعث القارئ على التجاوب معه، إما سلبًا أو إيجابًا، أو بطريقة متعلقة تروم قدر الإمكان الميل إلى نوع من الموضوعية والإنصاف.

لعل أعنف رد على كتاب إ. سعيد هو الذي صدر عن المستشرق برنارد لوريس[2]، الذي لم يتهاون في نعته بفاضح ولامبال وتعسفي وزائف وعبثي وطائش... إلخ.

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٨٤، أو ٢٥٤ أصل.

(٢) انظر نصه في *The New York Review of Books*، عدد ١١ مجلد ١٤، ١٩٨٢، ورد إ. سعيد عليه في نفس المجلة، عدد ١٣، مجلد ١٤. وكلاهما نُقلا إلى العربية في سلسلة كتب الثقافة المقارنة، *الاستشراق*، عدد ٢، شباط ١٩٨٧، بغداد.

وإن كنا نرفض مثل هذا الأسلوب في الحكم، الذي يسعره تهين صاحبه، فإن هناك من النقاط التي يثيرها لويس ما قد يستحق التسجيل، ولا سيما وأن إ. سعيد قد رد عليها بطريقة قد يراها البعض غير مقنعة أو غير حاسمة. وأولاها: إذا كانت «المعرفة قوة»، «فلماذا ازدهرت الدراسات الاستشراقية في دول أوروبية لم تحصل قط على نصيب من السيطرة على العالم العربي، ورغم ذلك قامت بإسهام يضارع إسهام الإنجليز والفرنسيين، بل ويفوقه حسب إجماع معظم الباحثين؟». *ولصاحب كتاب الاستشراق* أن يجيب بأن سبب عدم تعرضه للمستشرقين الألمان والروس والهولنديين والسويديين وغيرهم هو أنه اختار أن يهتم أساسًا بهذا التزامن «بين نشأة التراث البحثي الاستشراقي الحديث وتملك بريطانيا وفرنسا لإمبراطوريتين شرقيتين شاسعتين».

أما الملاحظة الثانية: فهي التي يعيب فيها لويس على سعيد كونه أدرج في دراسته «سلاسل بأسرها من الكتاب ـ من أدباء مثل شاتوبريان ونرفال وحكام إمبراطوريين مثل لورد كرومر وآخرين ـ كانت أعمالهم دون شك ذات أهمية بالنسبة لتكوين المواقف الثقافية الغربية، ولكنهم لا علاقة تربطهم بالتقليد الأكاديمي للاستشراق الذي يمثل الهدف الرئيسي لسعيد». ولعل رد هذا الأخير متضمن سلفًا في تمييزه بين ما يسميه الاستشراق الكامن والاستشراق الظاهر، ويعقد له فصلًا كاملًا من الكتاب. ومفاد هذا التمييز أن هناك استشراقا يصدر عن «مختلف الإثباتات حول مجتمع الشرق ولغاته وآدابه وتاريخه وسوسيولوجيته... إلخ»،

وهو الاستشراق الظاهر أو البين؛ وإلى جانبه هناك هذا التكريس الوضعي الذي «يكاد يكون لا شعوريًا (وهو على كل حال منزه)»، ويسميه سعيد بالاستشراق الكامن أو المضمر[1].

فهذا النوع الثاني إذن هو ما يترجم الاستشراق «العالم» وينوب عنه في الحقل العمومي، أي في مجال التداول بين الكتاب والقراء والحس العام. فالاستشراق الظاهر للقرن التاسع عشر مثلًا قد بعث عن الشرق صورًا تحصره في ماهيات، كالشبقية والنزوع الاستبدادي والذهنية المنحرفة وعادات غياب الدقة والتأخر... إلخ. وهذه الماهيات تصبح من البداهة بحيث إنها تقوم عفويًا في تمثل الأديب حول الشرق أو في إدراك السامع عنه، كأنما هي ماهيات وصفية محايدة وطبيعية تقترن جوهريًا بكلمة شرق وشرقي. إن الأمر إذن يتعلق بتدني نتائج المعرفة الاستشراقية إلى مستوى المعلومات والإرشادات في الثقافة العامة والكتابة الأدبية، أو بتطايرها شظايا صور وإشاعات مترسخة في الحس العام والإيديولوجيا الاستعمارية بشتى وجوهها وقطاعاتها. والسؤال الذي يميل إ. سعيد إلى الإجابة عنه بنعم هو: هل المستشرقون عمومًا مسئولون عن هذا التدهور الذي يلحق بالمعرفة الاستشراقية ويضر ليس بالشرق فحسب وإنما أيضا بالعلم كعلم؟ ما يلزم في الأخير تسجيله من باب مآخذنا على إ. سعيد هو أن مؤلفه ـ الذي لا ننكر فضله في النقد وتحريك السواكن ـ قد اتسم بوقفات تحيد حينا وآخر عن اليقظة المعرفية والاعتدال النقدي، ونوجزها كما يلي:

(١) نفس المرجع، ص ٢٣٥، أو ٢٠٦ أصل.

(أ) يرى إ. سعيد أن تيارات الاستشراق كلها كانت محكومة بأفكار محورية كاللسنية والفرودية والشبنچليرية والداروينية والعنصرية... إلخ، «غير أنه لم يوجد أبدًا شرق خالص أو لا مشروط، كما لم يكن أبدًا للاستشراق شكل لامادي، ولا حتى شيء يكون بمثابة «فكرة» عن الشرق» (!)[١].

وهكذا يظهر ناقدنا هنا وكأنه يطلب من المستشرقين أن يحققوا ما يشبه المستحيل، أي التخلي عن تصوراتهم الغربية وفصلها عن دورهم كعلماء. وبهذا المعنى يكتب: «إن ماكدونالد، أكثر من لورانس، لا يستطيع أن يجرد حقا دوره كعالم عن خاصياته الممثلة كغربي»[٢]. وهل هذا بممكن في هذا الاتجاه أو ذاك، أي مع المستشرق أو مع «المستغرب»، طالما يتعلق الأمر بميدان مرتج متوتر، ميدان الإنسان في مصطدم الحياة والتاريخ؟ فقد نلمس إذن في مطالبة إ. سعيد بمعرفة خالصة بريئة مسحة من الغفول أو التغافل الذي من شأنه أن يضر بمواقفه وبقوة برهنته. أكثر من هذا، نراه مرة وأخرى يذهب على ذلك النحو بعيدا في نقده إلى حد احتضان عدمية نيتشه وتطبيقها على حقائق الخطاب الاستشراقي التي تبدو هكذا عبارة عن «خدع ننسى أنها كذلك»[٣]. كما أن علاقته المتوترة مع موضوعه تعطي حتى الانطباع على أنه متأسف وغير سعيد لوجود هذا الشبح العنيد الذي اسمه الاستشراق، وهذا

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٦، أو ٢٢ـ٢٣ أصل.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٧٧، أو ٢٤٧ أصل.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٣٣ أو ٢٠٣ أصل.

يظهر من كونه أولا يسكت عن المستشرقين المعجبين والمنوِّهين بحضارة الشرق والإسلام (كسيدييو وكايتاني وبلاثيوس وكوربان، وغيرهم)، ولا يذكر ولو بالاسم مستشرقا واحدا من هؤلاء الذين كانت طبيعة بحوثاتهم تبعدهم عن مناطق التوترات الحساسة (كبر وكلمان وليفي ـ بروفنسال وكولان، وغيرهم)؛ وثانيا لا يأبه إ. سعيد بنقد المستشرقين الذاتي أو نقد بعضهم لبعض[1]، ولا حتى بإقدام بعض المهتمين بالشرق (خصوصا في العالم الأنجلو ـ ساكسوني) على استبدال مصطلح استشراق بمصطلح «الدراسات الشرقية» أو دراسات المجالات الثقافية» (area studies). وأحيانا أخرى يسترجع إ. سعيد يقظته المعرفية المعهودة، فينفي عن نفسه ادعاء أن الاستشراق خطأ أو زيف كله، لأن هذا يفترض وجود حقيقة جوهرية يملكها هو وحده كباحث ومفكر، وفي المقابل نراه يستفرغ جهده في التركيز على تمثلات للشرق مخلة ومحكومة بشروط تظهر عند المستشرق في توقيعه الذاتي ووصايته على وضع

---

(١) كأننا بسعيد ـ خدمة لخطته النقدية ـ قد آثر عدم التعرض لنقد الاستشراق من طرف مستشرقين مجددين، كبيرك ورودنسون وميكل، الذين فات أن ذكرنا بعض نصوصهم في هذا الباب. وهو بذلك قد أخطأ الصواب، إذ صار أحيانا يتعب فيما لا يستحق التعب ويحل قضايا حلت من قبله أو تجاوزها الوقت. ومن بين الأمثلة العديدة على هذا، نأخذ مثالا دالا واحدا يرجع إلى مستشرق فرنسي، هو كوسان دي برسفال من الرعيل الأول، يذكره سعيد خمس مرات منتقدا كتابه من ثلاثة أجزاء حول *العرب قبل الإسلام وفي عهد محمد* (١٨٤٧ـ١٨٤٨)، هذا في حين أن جان سوفاجي في دليله المراجعي المعروف يقول عنه: «إنه لا يقوم سوى بجمع المعطيات القديمة في المراجع العربية: فيلزم حقا أن نتركه جانبا». (انظر هذا في كتابه *مدخل الى تاريخ الشرق الإسلامي*، ط. أدريان ـ ميزونوف، باريس ١٩٤٦، ص ١٠٣).

الشرق ومآله، كما في تلبيته لطلبات مجتمعه المدني والسياسي... إلا أن هذه التوضيحات والاستدراكات المبطنة أوالهامشية لا تلين في شيء من حدة فرضية إ. سعيد البدئية، التي تقرر: «لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي هو أيضا من إنتاج الغرب»[1].

(ب) قد نستغرب من الطريقة التي يتحدث بها إ. سعيد عن الاستشراق الفرنسي المعاصر، وهي طريقة حسن الظن المسبق والإعجاب غير المبرر.

فالذي يعرف هذا الاستشراق عن كثب لا يمكنه أن يصادق على حشر روجي أرنالديز وإيف لاكوست في زمرة العلماء الذين خلفوا «أعمالا ممتازة»، كما يفعل المؤلف، وذلك لأن الأول ما ادعى هو نفسه أنه في عداد كبار المستشرقين، ولأن الثاني ليس مستشرقا بالمعنى الدقيق والمعهود للكلمة[2]. ومن بين الباحثين الجادين الذين يمثل بهم إ. سعيد على ما يراه بديلا للاستشراق («المتعفن» و«الأعمى») نجد أنور عبد الملك [!] وروجي أووين [!]).

ومعنى هذا أن لا أحد من بين المستشرقين الكلاسيكيين يجد ما

---

(١) *الاستشراق*، المرجع المذكور، ص ٣٦ أو ٢٢ أصل.

(٢) بالإضافة إلى تلك النقطة التي تجعل البعض يرى أن إ. سعيد ليس من أهل الدار، أو يعوزه ماض دراسي ومعرفة متأصلة مُمارَسة في حقل التراث الشرقي، هناك نقط أخرى تشي بذلك الخصاص، منها مثلا أن مفهوم وحدة الشهود، الذي ترجمه المستشرقون الأوائل بـ monisme testimonial، يسنده سعيد إلى وردنبورغ (!) كأنما هو أول من ترجمه (ص ٣٠٠، أو ٢٦٨ في الأصل).

يشفع له عند ناقدنا الذي لم تفلت من غرباله الكبير إلا تلك الزمرة الناجية، التي ـ وإن صادقنا عليها جملة ـ لا شيء يدل على أنها باسم تبنيها للأنثروبولوجيا البنيوية أو لسوسيولوجيا الإيديولوجيات أو للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي قد انشقت تماما عن الموروث الاستشراقي أو قالت بطلاقها منه. وحتى إن افترضنا جدلا أن هذا قد حدث، فلا شيء يمنعنا من اعتباره طبيعيا في سيرورة تجديد الخلف لتركة السلف، بل وعنوانا لتطور الخطاب الاستشراقي نفسه... إلخ.

(جـ) إذا سايرنا نقد إ. سعيد بدون مساءلة أو تحفظ، فقد تعترضنا بعض الصعوبات التي يبرزها ويؤكد عليها فلاسفة المعرفة والإبستيمولوجيون، ومنها تلك التي تتعلق بالثالوث المفهومي المعروف: المرآة ـ الصورة ـ الحقيقة. فلو دقق إ. سعيد النظر في طبيعة العلائق بين عناصر هذا الثالوث لربما كان أقل تحمسا في إثارة إشكالات وإصدار أحكام هي في آخر المطاف عادية أو من تحصيل حاصل. ذلك لأن كل عملية معرفية ـ لكي تعمل وتتبرر ـ لا بد لها من «إنشاء» موضوعها وإقامته، أي من تخليصه من عتمات المعرفة العفوية، الحسية المباشرة، التي هي، كما يرى باشلار وغيره، عبارة عن عائق إبستيمولوجي يتوجب تخطيه. وبالإضافة إلى هذا التخليص تظل المعرفة مطالبة بالتقدم في بناء (أو إعادة بناء) موضوعها، وذلك من خلال عمليات كالملاحظة والافتراض والتجريب والتنظير. فإذا كانت هذه العمليات هي التي تشكل المرآة الباعثة لصور الأشياء، فمن الطبيعي أن تندرج فيها العوامل

الذاتية وتشوبها هنا وهناك أخطاء في التمثيل والإدراك، ولكن من دون أن يعني هذا زيف المرآة أو افتراق صورها عن الأشياء. وأما إن ملنا مع إ. سعيد إلى إلصاق هذين العيبين بالمرآة الاستشراقية، فقد نصير إلى متاهة لا تحمد عقباها، إذ يرتد إلى مرآتنا النقدية العيبان نفسهما بدعوى أن ما تعكسه ليس الاستشراق الحقيقي، بل هو مجرد صور ونتف من استشراق مخلوق ومنبنٍ من طرف الذات الناقدة... إلخ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن نقدوية إ. سعيد hypercriticisme لتذكر في بعض لحظاتها وتدرجاتها بطريقة كانط في *نقد العقل الخالص*، إذ إن الشرق عنده يبدو في آخر المطاف كما لو أنه هذا الشيء في ذاته الذي لا يمكن للمعرفة الاستشراقية أن تلجه وتلم به، وإن هي فعلت فكل ما تأتي به لا يكون إلا من قبيل المقاربة الخارجية والإنشاء والإسقاط، أي من قبيل المقولات القبلية الذاتية التي لا تعرّف بحقيقة «الموضوع» (الشرق) بل بحقيقة الذات العارفة (الغرب).

إننا لا نرى اليوم أن هناك ضرورة من أي طبيعة كانت تلزمنا بمعارضة الاستشراق بهذا التوجه النقدي الـذي يمكـن لتصريفه المغالي من طرف البعض أن يحمل مدبريه المتعصبين أو الأغرار على تبذير طاقاتهم وجهودهم في التعميمات الماسحة والأحكام «الغيبية» المتسرعة وفي اقتراح البدائل السهلة المتهافتة[١].

* * *

(١) انظر مثلا ص ٣٥٠ أو ٣٢٥ في الأصل.

ختاما، صحيح أنه من الصعب على الدارس الشرقي بالأمس وحتى اليوم أن يكون مع الاستشراق، كمادة بحث وتنظير، في حالة سلم أو هدوء غير مشوب بالحذر. فالذاكرة ما زالت تحمله ضمن ماض قريب مثخن بالجراح والمعاطب[1]؛ إلا أن النزوع إلى مثل تلك الحالة ـ مع الابقاء على الحذر ـ هو ما يلزم بالضبط تحقيقه على صعيد الفهم والتحليل حتى لا نسقط بدورنا في شَرَكَ الذاتوية التي نعيبها على الآخرين في إدراكاتهم ومقارباتهم، وحتى نلزم عملياتنا النقدية بما تحتاجه من ترشيد عقلاني وقدرة على استبانة تحولات الصراع الفكري وتمحوراته المستجدة حول قضايا وخطابات حية وحاضرة.

---

(١) هناك مجال لدراسة مواقف المثقفين العرب في أوروبا ككيان حضاري وقوة سياسية ـ ثقافية، وذلك تتميما وتحسينا لكتيب هشام شرابي الذي يعرض للموضوع من ١٨٧٥ إلى ١٩١٤ بكثير من الاختزال في التصنيف والتنظير؛ *انظر المثقفون العرب والغرب* (المكتوب أصلا بالإنجليزية)، الطبعة الثالثة، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨١، (ص ١٦٤).

خاتمة عامة

إن الاستشراق ـ كما حللناه ـ قد عرف لحظات بارزة، بدءا حين كان هو «الجناح الفكري لتجارة المجالات أو للتوسع السياسي» (حسب تعبير بليغ لجاك بيرك)، أي في عهد الغليان الاستعماري وإرادة القوة الأوروبية، ثم حين تجدد في فترة ما بعد الاستعمار، أي إبان الاستقلالات السياسية المكتسبة.

ولقد ظهر جليا من خلال الفصل الخامس أن مواقف المثقفين العرب من الاستشراق، سواء اتسمت بالرفض المتشنج أو بالتحليل النقدي، لا تتأمل بما فيه الكفاية عناصر الانسداد والتفكك التي انتابت خطاباته وممارساته التقليدية، أولا بفعل تعرض رؤيته الماهوية الثابتية لصدمة العلوم الإنسانية ومناهجها الاستكشافية الحديثة، وثانيا على إثر نقده من طرف مستشرقين مجددين، سعوا إلى معرفة العرب من باب إرادة هؤلاء في الحياة والتحرر والتغيير، وقد قدمنا بعض وجوه أهم ممثليهم.

أما اليوم، فيمكن القول بأن الاستشراق إجمالا يظهر كتركة

للماضي القريب أكثر من كونه مشروعا حيا يأخذ على عاتقه هذه التركة ويطورها؛ أو بعبارات أخر، يظهر أنه، مع أعلام القرن التاسع عشر والعقود الستة أو السبعة الأولى للقرن العشرين، قد أعطى أحسن ما عنده بحيث لا يمكن لخلفه، حاليا أو في المستقبل المنظور، أن يكون له نفس القوة أو نفس الفعالية والإشعاع. ذلك أن الجيل الجديد من المتخصصين في العالم العربي والإسلامي (إذا استثنينا ألان دي ليبيرا وكريستيان جامبي واسمين أو ثلاثة أخرى) يظهر قليل الاهتمام بأخذ الاستشراق التقليدي أو المجدد على العاتق وإمداده بالمزيد من التطور والتعمق.

إن الاختصاصيين المحدثين، المتوجهين في معظمهم إلى الدراسات الأنثروبولوجية والسياسية والمونوغرافيات القطاعية، كثيرا ما يتحولون إلى خبراء في المجتمع القبائلي والعصائبي (segmentarism) أو الذهب الأسود والجيوستراتيجية الشمولية أو في الحركات المسماة «إسلاموية». فهل نستبشر خيرا بهذا التحول الذي ما زال في طور المخاض أو نتذمر منه؟ إنه لربما من السابق لأوانه إعطاء إجابة محددة شافية، ولو أن بعض مؤشراته تفتقر إلى ضمانات الكفاءة والعمق، لا سيما وأن معرفة فاعليه تجنح إلى أن تصير اختزالية، ريعية وحاسبة.

وهكذا فخبراء «الإسلاميزم» مثلا (أجانب وكذلك عرب، أشهرهم فرنكوفون، لازاد لهم ولا فكر)، ولو أنهم ينكبون على موضوعهم معظمَ وقتهم، يظهرون وكأنما تربطهم به علاقة

الانجذاب والنفور. منجذبين إليه، تراهم يركزون على تياراته الصلبة المتطرفة، فيبوءونها الصدارة على حساب كل ما سواها؛ نافرين منه، تراهم يؤلفون كتبا في فشل الإسلام السياسي وأفول «الإسلاميزم» (أوليفي رووا، جيل كيبل...) وفي الحالتين معا فإن خبراءنا، الذين لا عيون لهم إلا لموضوع أعمالهم وأيامهم، ينتهون إلى تحييد النخب الديمقراطية والحداثية ووضعها بين أقواس أسمنتية سميكة، كما لو أنها ليست ممثلة أو دالة، علاوة على أن قطاعات كاملة من ثقافة الإسلام «الدنيوية» ومن التاريخ المحسوس للمجتمعات المدروسة لا تشكل عندهم (وأكثر فأكثر عند الرأي العام الغربي) إلا ثقبا أسود، متعدد الأشكال والأبعاد، مولدا في جميع الأحوال لمواقف الطمس واللامبالاة...[١].

وعلى ضوء هذا الواقع الجديد يتبدى أن كل علاقة مع تاريخ الاستشراق تتأسس على منطق التضاد والصدام قد أضحت غير ذات مضمون. وبالتالي فإنه من غير المجدي الآن أن نستمر في استفراغ الجهد والطاقة للرد على ما سماه شيوخ ومثقفون مسلمون منذ منتصف القرن التاسع عشر بأطروحات المستشرقين «المغرضة»، أو للتصدي لهذه الرؤية الخاطئة أو تلك، التي كونها وأشاعها هؤلاء عن طبيعة العرب وعقليتهم.

---

(١) خصصت لأعمال جيل كيبل وبعض محايليه دراسة في طي طبعة فرنسية جديدة لكتابي في تاريخ الاجتهاد، وهي: Ijtihâd, la face voilée de l'Islam، دار مرسم، الرباط، ٢٠٠٦، ص ١٦٣ـ١٧٤.

إن الخروج من حبال ذلك المنطق الدفاعي هو وحده الكفيل بتجديد تعاملنا مع الاستشراق، تارة على أساس حصره في نطاقه النافع، أي في باب نشراته وتوثيقاته وتحقيقاته للنصوص العربية الإسلامية الكلاسيكية، وتارة أخرى بهدف تحويله إلى «موضوع» ندرس من خلاله ذهنية واضعيه ونُشهده في شأنهم. وفوق هذا وذاك، يبقى أن كل انسحاب للاستشراق من ميادييننا الدراسية في التراث والاجتماع لا يمكنه إلا أن يزيد من شعورنا بجدية وخطورة المهام المعرفية الملقاة على كاهل فكرنا اليوم. وهذه المهام التي تخلينا عنها بالأمس وتغيبنا، فساهمنا في خلق شروط إمكان وهيمنة الاستشراق نفسه، هذه المهام، بالرغم من تعدد طرقها وأساميها هي المشخَّصة في معركة الحداثة والتحديث، ونعني بها باختصار شديد، كما يقتضيه هذا المقام الختامي:

أولاً: تحديث علاقتنا بتراثنا التاريخي

رغم سعة وكثافة تنقيبات المستشرقين في هذا التراث، فإن قسطا غير يسير منه ما زال مهملا أو منسيا في غياهب المخطوط والأرشيف، كما أن هناك ما لا يقل عن مائة وأربعين ألف من المخطوطات العربية ما زالت في حوزة الخزانات الأوروبية كملكية خاصة، نالتها القوى الاستعمارية عن طريق الشراء أو التهريب. وكل هذا يدل على أن الباحثين والمتخصصين العرب سيظلون مطالبين دوما ببذل مجهودات عريضة وشاقة من أجل بلورة تراثنا القومي وإضاءة عتماته ومركباته. غير أنه، بموازاة مع هذه

المجهودات وأحيانا كتعويض عن تعذرها، قد يكون من الأجدر والأنجع استجواب التراث المذكور من موقع الذاكرة النفعية وفي مرآتها، أي بمقولتي الحي والميت فيه، وبمعيار حاجة حاضرنا إليه. وبعبارات أخر، إن خلق شروط العود العلمي والحنين المبدع إلى التراث الحي النافع يبقى رهينا بتمكننا من إحلال ميلنا إلى القوة والصحة محل وجوه عجزنا وتبعياتنا.

إن العرب وحملة الثقافة العربية والإسلامية إذن، بشرط أن يحققوا ذلك الميل ويمارسوه، مدعوون إلى إعادة اكتشاف تراثهم. غير أنهم لن يستحقوا هذا التراث ويتملكوه عبر الاكتفاء بالتحرك داخله أو تحت إمرته وسيادته، بل بتطوير القدرة على إغنائه بالإضافات والحلقات الجديدة التي من شأن دينامية تدافعها وتفاعلها أن تنشئ تراثا جديدا ومكملا. وهذا العمل الذي هو غاية الحداثة بعينها، وحده كفيل بتحويل مرافق من تراثنا التاريخي القديم والجديد أو من أصالتنا ـ كاللغة والفنون والآداب والرؤى الفكرية، وغيرها ـ إلى عملة صعبة سيارة ذات إشعاع ونفوذ في المجال الداخلي كما في الرحاب الخارجية. ولا بد من استحضار تلك الجدلية بين الإنتماء الأفقي والانغراس العمودي وتحقيقها بالإدراك والممارسة، إذ إن الأصالة بدون حداثة تركة مهزومة والحداثة بدون أصالة طاقة مهدورة.

ثانيًا: تحديث علاقتنا بالآخر

لو أن الآخر، الذي هو الغرب بالنسبة إلينا استقل عن

معرفة نفسه بنفسه، أو سجل في هذا المجال شغورا أو تراخيا ملحوظين، لكانت الدعوة إلى إقامة معرفة «استغرابية»، كرد على الاستشراق دعوة مقبولة بل وممكنة التحقيق؛ لكن، بما أن تلك الحالة غير قائمة، فإن أي «استغراب» لن يكون إلا دعوة أو مزايدة بدون مضمون وبالتالي تكريسا لما يحسن تهوينه وتركه، أي منطق الصدام ورد الفعل الذي لا تهيئه طبيعته وظرفيته لأن يتسم بروح المبادرة والإبداع. وخارج إواليات هذا المنطق، وبحثا عن استبداله بمنطق الفعل والإثبات، قد يكون من الأفيد والأحرى أن ندرج ضمن مهامنا المعرفية الحاضرة إقامة شروط مجيئنا المستحق إلى الحداثة، وذلك بدءا بمسلمة كان لمحمد إقبال ـ كما فات أن أشرنا من قبل ـ فضل التأكيد عليها، وهي أن أي تحليل تاريخي أو «جينيالوجي» للحضارة الغربية يُظهر أن عناصر أساسية من مكوناتها وروافدها تعود إما انتماءً أو بالتبني إلى الحضارة العربية الإسلامية الوسيطية، وبالأخص في حقل المحرك العقلاني الدافع لتطور الغرب وتفوقه. وليس التمجيد أو التباهي هو القصد من استحضار دور عرب العهود الوسطى الريادي في صنع العلوم أو في نقل التراث اليوناني إلى أوروبا ما قبل النهضة، كما نقرأ عند كتابنا أو حتى عند بعض المستشرقين، بل القصد الأساسي من ذلك هو إفشال كل مشاعر الدونية والإحباط بإزاء الغرب، وأيضا كل اعتصام أهوج بهوية مطلقة لا تاريخية؛ وهو إذن مناقضة كل هذا باستنتاجين قابلين للتمحيص العلمي، وهما:

(أ) الحداثة كانت في أفق تطور العرب الممكن؛ غير أن

هؤلاء ـ لأسباب تاريخية محددة ـ تعود إلى انتكاسة ديناميتهم واحتقان مؤسساتهم ـ ضيعوا فرص تقدمهم وأجهضوا أسباب مناعتهم.

(ب) الغرب بالتالي لم يصنع الحداثة صنعا ولم ينلها عن طريق وراثة خصوصية أو ما شابه، بل إنه فقط تمكن من كسب رهانها وربح السباق إليها.

إن السعي إلى تغليب هذا المنظور التاريخي الأقرب إلى الحقيقة والصواب لمن شأنه أن يجعلنا نعارض عند المستشرقين التقليديين، كما عند بعض دارسينا، كل ميل إلى ممارسة التنميط «الماهوي» علينا بالشكل الذي يُظهرنا ككائنات دينية أو ميتافيزيقية لا تقبل التبدل والتحول، ولا تقدر على التكيف مع القطيعات وجدليات التاريخ. كما أن بمقدور ذلك المنظور التاريخي أن يمنحنا الوعي والحذر اللازمين بإزاء أشكال الهيمنات الجديدة التي أخذت تتظاهر ـ بعد انسداد الاستشراق ـ في مجالين فاعلين متكاملين، هما الثقافة والإعلام، اللذين تبلورهما وتفضحهما اليوم ـ على سبيل المثال الدال ـ سياسة فرنسا الحازمة في نشر لغتها وثقافتها بأعتى وأنجع الوسائل السمعية ـ البصرية والاستقطابية، وذلك عبر مجموع مستعمراتها القديمة أساسا، وهي السياسة المعروفة بالفرنكوفونية؛ هذه السياسة التي تؤدي بلاد اللغة العربية ثمن صراعها ضد الأنجلوفونية من أجل كسب مناطق الهيمنة وفرض قنوات النفوذ والتأثير ذات الاتجاه الأحادي الجانب[1].

---

(١) انظر مؤلفي: *نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر*، المركز الثقافي الغربي، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٤٩ـ ٧٢.

الحداثة إذن، من جهة العلاقة بالذات، تقوم في رد الاعتبار إلى هذه الأخيرة، من دون نرجسية طبعا ولكن وبالتأكيد من دون الانسحاق بعمل الإيحاء «المازوخي». وعليه فالمجال المشروع الذي لا بد من إيجاده هو المجال الثقافي المتجانس الأبعاد، إن على صعيد اللغة الجامعة اللاحمة أو على صعيد الفكر والرؤى. وبدون هذا المجال، كما يعرف غيرنا جيدا، لا تقوم للذات الثقافية قائمة، ولا تقدر على أطوار المنافسة والابتكار. ونحن بهذا المنظور إلى الحداثة إنما نمارس نوعا من التقليد الجميل: أن نحب لثقافتنا ـ لغة وكيانا ـ ما يحبه الآخرون لثقافتهم، أي قوة الحضور والإشعاع.

ثالثا: تحديث علاقتنا بالسياسة

في حاضرنا مازالت السياسة كممارسة ومفهوم مثقلة برواسب ماضينا الوسيط، المشّكل من أعمال وتقاليد حكم الاستبداد الموفق حينا والبئيس أحيانا، والواقف، في كل حالات مشروعياته المنتزعة، على وظائف المال والسيف أساسا وعلى وظيفة القلم كوظيفة لاحقة مساعدة. فهل لنا أن نتذكر اليوم صورة الخليفة أو السلطان من دون أن نراها محفوفة بصورتي النطع والجلاد؟ وهل لنا أن ندرك العقل السياسي العربي الوسيط خارج منحولاته وتحكماته، أو غير مقيد بثوابت عنفه الرمزي منه والمادي؟ لكن هذا العقل وتلك الصورة، إن كان لا يشفع لمعقوليتهما إلا واقعهما، فإنهما ـ حاضرا ـ سائران إلى الإمحاء وفقدان كل سبب للبقاء. وهذا ليس فحسب بفعل تأثيرات طبيعة العالم المعاصر، التي تفرض أكثر فأكثر قيم الحرية والتعاقد الديمقراطي، وإنما أيضا لأن المجتمعات

المدنية في بلداننا ساعية إلى اكتشاف حقوقها وممارستها ضد حكامها الذين يحولون السياسة إلى آلة للهلك والموت، وقوة لقهر الحياة وتعتيم علائق الإنسان بطبيعته ومجتمعه.

إن القضاء على العاهات و«الحشرات القديمة» في جسمنا السياسي مهمة لا تقدر عليها إلا الثورة الديمقراطية، التي هي مطالبة الآن مع أجيال ما بعد الاستقلالات باستمداد مشروعيتها من الإرادة العامة وبتبني سلطة القانون الوضعي ومبدأ التناوب في الحكم، وكذا من احترام حقوق الإنسان بما لا يقبل التلكؤ والردة؛ وهذا كله فوق كل مشروعية تستند إلى تجاويف التاريخ وثناياه أو حتى إلى مكاسب الكفاحات الوطنية ضد الاستعمار. وأما المطلب الديمقراطي، فإن مجال نموه وترعرعه الطبيعي إنما هو المجتمع المدني الذي يكون وحده المهتم - وبالتالي الكفيل - بإظهار المجتمع السياسي في مرآة ذلك المطلب ثم بدفعه إلى ترجمته وترسيخه في السلوكات والمؤسسات بمعايير العقل والشمولية، المبطلة لمسوخ الخصوصية الجهوية والإقليمية ولتزويرات الممارسات السياسوية. تحديث الدولة إذن ودمقرطتها، والبقية تأتي؟ نعم، ولكن بشرطين متلازمين لا بد منهما:

(أ) جعل ذلك الخيار بديلا لواقع الانقسام والتجزئة الذي تعاني من سلبياته الأقطار العربية، إن في مجال سياساتها أو على صعيد اقتصاداتها... إن خيار التحديث ذاك هو بالذات والضرورة خيار الاتحاد التكاملي الذي تجد فيه الدولة ترياقا لأورامها الموروثة ومجالا لتجاوز وهنها وقصورها إلى إيجابية الدينامية والفعل التاريخيين.

(ب) تحسيس الجماهير العريضة بالمشاريع التحديثية الاتحادية وإشراكها فيها، بحيث تلقى هذه المشاريع محرك نجاحها واستمراريتها في الخلايا المجتمعية والتنظيمات التطوعية اللاقسرية من أسر ومدارس ونقابات وجمعيات ثقافية ودينية..أي، بكلمة جامعة، في المجتمع المدني الذي هو الخزان الثابت المتجدد لكل التصاميم والقيم الكبرى ذات الطابع المصيري والبعد الحضاري.

إن في الاستجابة الحثيثة لذينك الشرطين الرد العملي على ما نسجه مستشرقون واجتماعيون من أدبيات حول الاستبدادية الشرقية وفسيفسائية (أو انقسامية) بنية المجتمع العربي، اللتين رفعوهما إلى سدة الماهيات القارة والطبائع المختومة.

إننا بتلك الاستجابة نكون قادرين على تقويض اختزالية مثل تلك المفاهيم واعتباطيتها ليس بالتنظير المضاد فحسب، بل أيضا ـ وهذا هو الأهم ـ بالفعل التغييري المندرج دوما في جدلية الطفرات النوعية ومنطق الصيرورة.

أخيرا، كيفما فحصنا سبل التجاوز (بالمعنى الدياليكتيكي للمفهوم) في شأن الاستشراق، فإننا لا نجدها إلا في الزامات الحداثة ـ كما ذكرناها ـ حول علاقاتنا بتراثنا التاريخي وبالآخر وبالسياسة. والحداثة ـ مفكرا فيها ـ ليست بالطبع نفيا للقديم في حد ذاته (الذي كان حديثا في وقته) بل معارضة لهيمنة التقليد والاتباع على مجتمع يظهر في نحوهما وكأنه محكوم بموتاه وخاضع لتفكيرهم نيابة عن الأحياء. كما أن الحداثة إن هي إلا

الوجه الآخر لأعز ما يطلب: الاتحاد التكاملي الذي هو ـ بالنسبة للشعوب ـ الأفق الضروري لإبداع الشروط الموضوعية لقوتها ومناعتها، وهذا انطلاقا من قطب أو أقطاب أنموذجية تكون أساسا هي السباقة إلى إعطاء المثل في التأسيس والعمل الديمقراطيين، على نحو يستجيب لفلسفة الحداثة روحا ومعنى[1].

(١) انظر كتابي *نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر*، مرجع مذكور.

ملحقان

أنشر في نهاية هذا الكتاب ملحقين:

الأول يضم ثلاث مقالات، الأولى: عن سيرة ذاتية ـ لعلها الأولى من نوعها ـ للمستشرق جاك بيرك، والثانية: في السياق نفسه، عن المستشرق أندري ميكل؛ والثالثة: عن روجي غارودي.

أما الملحق الثاني: فيشمل مجموعة من الحوارات في المسألة الاستشراقية، أجريتها مع مستشرقين (جاك بيرك وماكسيم رودنسون)، وباحثيْن عربيين (هشام جعيط وحسن حنفي)، وسبق أن نشرتها في منابر عربية... وهؤلاء الأعلام عرفتهم بأعمالهم وتعرفت عليهم شخصيا كطالب وباحث. وقد ذهبت معهم إلى إلقاء أسئلة عليهم، قد تتشابه حينا وتتقاطع حينًا آخر، وكلها تصب في بعض أهم قضايا المعرفة الاستشراقية، ويرفقها سعي مركز إلى طرح مسألة معرفة الآخر طردًا وعكسًا؛ أي بما يقوم مقام المناظرة المركبة أو لعبة مرايا.

ملحق ١

سيرتان ذاتيتان: جاك بيرك وأندري ميكل
يليهما روجي غارودي: الآخر المقصي

مذكرات الضفتين لجاك بيرك المتوسطي

بين أيدينا *مذكرات الضفتين* لجاك بيرك المتوسطي (لوساي ١٩٨٩)، وهو كتاب يجمع بين فني السيرة الذاتية والسيرة الفكرية، إذ يلقي أضواءً كاشفة على بيرك ـ الإنسان وبيرك العالم ـ المفكر. هذا الكتاب المفعم بالصدق والحيوية يستحق منا أكثر من وقفة. فلتكن وقفتنا هنا لا لاختصاره ـ علما بما لكل اختصار من قدرة على الطي والاختزال ـ بل للإشارة إليه كحدث أوتوبيوغرافي يغني أو يصحح ما نعرفه عن شخصية الرجل وعلمه الوافر. على «الضفة الجنوبية» للبحر المتوسط، سنة ١٩١٠، ولد جاك بيرك، وبالذات في فرندا بالجزائر، حيث قضى طفولته، ثم انتقل مع أسرته إلى الجزائر العاصمة وهو في طور المراهقة، فكانت له هناك أولى ذكرياته في مجال القراءة والتحصيل وأولى تنطعاته ضد

نمط الحياة الاستعمارية، مع أنه الابن لأوچيست بيرك المراقب المدني (أو الحاكم) في الإدارة الفرنسية. وفي ١٩٣٠ رحل بيرك إلى «الضفة الشمالية» لمتابعة دروسه في السربون. وصادفت تلك السنة احتفالات باريس بالذكرى المئوية لضم الجزائر وتنظيم ما كان يسمى بالمعرض الكولونيالي.

كطالب لم يكن بيرك مرتاحا في السربون حيث يسود نزوع الاعتزاز بالذات والاكتفاء العلمي والوطني؛ وهذا ما دفعه بعد سنتين إلى التخلي عن مستقبله الجامعي وبالتالي عن امتحان التبريز، مما أثار خيبة أمل والديه وأساتذته في الجزائر. ثم بعد ذلك بقليل، كانت الخدمة العسكرية في المغرب إلى ١٩٣٤، وهي السنة التي اجتاز فيها بيرك مباراة «المراقبة المدنية». (مهنة أبيه كما ألمحنا)، فعين في تلك السنة ـ التي توفي فيها المقيم العام ليوطي ـ مراقبا تابعا للمكتب العربي في ثلاث قرى على التوالي ثم في فاس سنة ١٩٣٧. وقد مكنه هذا العمل من الاحتكاك المعرفي بالأرض وناسها ورجالاتها، فكان في كل شوط يقطعه يبتعد أكثر فأكثر عن منطق الإدارة الكولونيالية ويفتح عينيه على أول المظاهرات وصلوات اللطيف، التي أثارها في فاس نفي الزعيم علال الفاسي في نفس السنة المذكورة أعلاه... رجل أخرق ومتمرد في نظر الرؤساء العسكريين والإداريين، وشاب يساري مساند للجبهة الشعبية الفرنسية وسيئ السمعة الجنسية في نظر الجالية الفرنسية.

هذه هي الصور التي كانت تشيعها الألسنة القبيحة عن بيرك

للرد على سوء طويته «الوطنية» وتعاطفه الظاهر مع أهالي البلاد المستعمرَة... وفي ١٩٣٩، وبعد زواج أول غير موفق، اختار بيرك التجنيد، والحرب العالمية الثانية في بدايتها، فأمضى فيه زهاء سنة عاد بعدها إلى مزاولة عمله السابق في المغرب إلى أن ارتقى سنة ١٩٤٣ منصبا في القسم السياسي للإقامة في عهد بويو وبونيفاص، وصار هذا المنصب يلزمه بالاستخبار عن الحركة الوطنية المتنامية وجس نبضها، وذلك عن طريق صداقاته في التعاضديات الحرفية، فكان كثيرا ما يخطئ في تقاريره وتوقعاته، لا بسبب قصوره المعرفي، بل بسبب نفوره المتأصل من كل عمل جاسوسي من شأنه أن يفقده حلمه في إشراك المغرب مرحليا في مشروع التقدم الذي يفضي حتما إلى الاستقلال. غير أن الأحداث تسارعت بشكل لم يتنبأ به الفرنسيون ولا بيرك نفسه، بحيث تقدم الوطنيون المغاربة بوثيقة المطالبة بالاستقلال في يوم ١١ يناير ١٩٤٤، معتمدين خطة تدويل الصراع المغربي ـ الفرنسي، كما هو الشأن في الجزائر وتونس. فلم تنته الحرب العالمية الثانية حتى أخذت الحركة الوطنية تُفرغ معاهدة الحماية لـ ١٩١٢ من محتواها، لاسيما وأن هذه الأخيرة ظلت قاصرة في الإصلاحات الموعودة، كما أنها، ماعدا في العالم القروي الذي بقي تحت سلطة الحكام الفرنسيين بواسطة القواد المحليين، كانت متقدمة في هيمنتها على الحواضر والمدن الكبرى.

وانطلاقا من ذلك المنعطف بدأ بيرك يشعر بلا جدوى كل محاولاته في التخفيف من شروط التواجه الدموي أو في إصلاح مرفق الفلاحة تحت شعار «الجماعة فوق الجرار». فكان طلاقه من

الإقامة العامة أمرا لا محيد عنه، إذ أخذ زملاؤه فيها ينعتونه بـ «عار المراقبة المدنية». ولم يزد اعتزاله إلا حدة بعد مجزرة سطيف في ١٩٤٥؛ حتى إذا أتى صيف ١٩٤٧ عُرض على بيرك أن يصطحب الحجاج المغاربيين، فكانت هذه طريقة الإدارة لإقالته وتنحيته.

خمس عشرة سنة إذن قضاها بيرك في الاحتكاك بالميدان وممارسة قضاياه بالمجهر والمعاش، مما هيأه إلى إعداد أطروحته حول سكساوة، بمناسبة إبعاده إلى ناحيتهم في إمنتانوت بالأطلس الكبير كمراقب مدني تابع للمنطقة العسكرية. وهنا أخذ يتعلم البربرية قصد معرفة البنى الاجتماعية للمنطقة المذكورة، وظل يكرس علاقات الفتور والبرودة مع الإقامة العامة، سواء في عهد جوان أو چيوم، إلى أن طلب تفرغا قصد ملء منصب عرضته عليه اليونسكو في سرس الليان بمصر، فـغادر المغرب في ١٩٥٣، أياما غرارا قبل نفي الملك الراحل محمد الخامس.

في إقامته الجديدة كخبير لقسم البحوث الفنية والتجريبية، التي امتدت إلى ١٩٥٥ لم يكن بيرك من حيث الوظيفة يشعر بالنفع والحماس، إلا أنه تمكن من اغتنامها فرصة لتهييء كتابه حول التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية في القرن العشرين، كما تعرف على وجوه بارزة من المثقفين والسياسيين، وشهد أحداثا تنذر بالمخاض الثوري داخل المجتمع والجيش، ومنها على سبيل المثال تنحية الجنرال نجيب ثم عودته في ظرف أسبوع إلى منصبه بفضل تدخل ضباط تقدميين من بينهم جمال عبد الناصر وعلى رأسهم خالد محيي الدين.

وقد وضع بيرك خلال هذه الإقامة المصرية القصيرة اللبنات الأولى لعمله الضخم الذي سيظهر بعد عشر سنوات: *مصر، الإمبريالية والثورة*. وبعد أن عاد إلى باريس في نفس السنة (١٩٥٥) للدفاع عن أطروحته حول سكساوة، رحل في السنة الموالية إلى لبنان ليشرف في بكفيا على معهد العربية الحديثة ويعمق معرفته المباشرة بالشرق العربي، هنا عند المارونيين وهناك عند المسلمين. وأثناء هذه الإقامة اللبنانية أخبر بيرك بانتخابه في كوليج دي فرانس أستاذا لـ «التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر».

ويحكي أن هذا التشريف قد أصابه في البدء بنوع من الهلع، وذلك لأنه لم يكن في جعبته العلمية، في حالة طراوة واختمار، إلا هذه المعارف الميكروسوسيولوجية من «مدونات وفقه الأنساب ولهجات، وهي معارف من قعر الكهف، لا يمكن توصيلها إلى الآخرين وقد ينكرها حتى أصحابها المعنيون» (ص ١٦٧ من *مذكرات الضفتين*). فكان على الأستاذ المزاول للعملية التدريسية في تلك المؤسسة العتيدة، كما في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الشعبة السادسة)، أن يخوض في معمعة العلوم الإنسانية والمذاهب الفلسفية التي كانت باريس إذ ذاك مركزا مشعا لسمينها، وكذلك لغثها أو أعتمها؛ كما كان عليه أن يحدد مواقفه من قضايا الساعة، خصوصا بعد استقلال المغرب وتونس، والتي كانت تتصدرها القضيتان الجزائرية والفلسطينية. فعن الأولى كان بيرك يدافع بمقالاته في كبريات الصحف وبمحاضراته عن ضرورة الاعتراف بالجزائر كوطن ذي سيادة وبحق هذه البلاد في أن تندمج

مع ذاتها، بدل البحث عن دمجها في فرنسا، كما كان رأي الكثير من الأحزاب والتجمعات الفرنسية. وبيرك لا يدعي السبق إلى اتخاذ ذلك الموقف، بل يسجل فقط أنه كان من رواده، إلى جانب شخصية حكومية كآلان سافري الذي استقال من وزارته أو شخصيات صحفية وفكرية كجان دانييل ومورياك وسارتر، وغيرهم.

أما القضية الفلسطينية التي سكت عنها بيرك طويلا، وإن كان يفكر فيها بكثير من الروية و«الشك المنهجي»، فإنها لم تأخذ الصدارة في عمله وتحركاته إلا على إثر هزيمة مصر في حزيران ١٩٦٧ أمام الجيش الإسرائيلي، هذه الهزيمة التي كانت لها، في إحساسه، فداحة هزيمة عرابي عند التل الكبير على أيدي الإنجليز في ١٨٨٢. ويعلل بيرك وقوفه إلى جانب القضية العربية-الفلسطينية بهذه الكلمات: *«إني لم أرَ أي تبرير معقول لمعاقبة العرب على الجرائم الهيتلرية، كما لم أرَ حجة لإقامة حركة توسعية في الأزمنة الحاضرة على ذكريات توراتية»* (ص ١٩٩).

وفي نفس الفصل حول ضرورة الاختيار والتموقف لم يفت بيرك أن يسجل بنوع من المرارة كيف آلت علاقاته إلى الفتور مع دول مغاربية بسبب شجبه لسجن أو اغتيال سياسيين معارضين مثل بن بيللا وبن صالح أو بن بركة. لكن عزاءه، كما يعبر عنه في فصل آخر «تغيير الحياة»، هو أن ذاكرته تحتفظ أكثر بمظاهر التكريم والتشريف التي لقيها هنا وهناك في العالم العربي، كانتخابه عضوا مراسلا في أكاديمية القاهرة، وكاستقباله بواسطة حسنين هيكل من

طرف الرئيس الراحل جمال عبد الناصر الذي حاوره واستمع حتى لبعض انتقاداته. ونفس المظاهر، بعد مرور الوقت، لم تعوزه حتى في البلدان التي كانت في الماضي لا تنظر إليه بعين الرضا.

حياة بيرك، كما يرويها صاحبها بكثير من الدقة والشاعرية الصادقة، مليئة بالآفاق المتقاطعة، آفاق حملته كزائر أو كمحاضر إلى السودان وسوريا والعراق ـ حيث له ذكريات في صحبة المفكر الشيعي الثوري علي الوردي ـ ثم إلى إيران حيث شعر في جولاته أن «العربية أكلته» على حساب الفارسية، وحيث ناقش مطولا آية الله قشاني في قم، فكان إعجابه بما يسمعه ويراه يقوي إحساسه بالحرمان من التراث الإيراني، وفي جامعة قم كرر لآخر مرة ما فعله في مسجد بضاحية كزمين العراقية بترغيب من علي الوردي: الدخول إليها متنكرا بلباس المسلم. فلتُقبل دعوته القائلة: «أصدقائي المسلمين، سامحوني!»، لا سيما وأنه يحب أماكن الإسلام الحرام بقدر ما يكره التنكر، بما فيه التنكر لأصالته هو وانتمائه الفرنسي.

محطات أخرى كثيرة في آفاق بيرك المتقاطعة حملته بالمثال كأستاذ زائر إلى مونريال في خريف ١٩٦٢ ثم إلى لوس أنجلوس وشيكاغو وكاراكاس وميكسيكو في ١٩٦٣ ... إلخ. وفي كل محطة خلال الستينيات ثم السبعينيات: نفس الفضول العلمي والإنساني ظل يحدو بيرك، مع تفاوت طبعا في الاستئناس والتواطؤ... وخلال السبعينيات بالذات بدأ بيرك يبتعد عن الدراسة الميدانية لفائدة التكيف مع السفح الآخر المتمثل في العلوم المنتعشة إذ

ذاك، من لسانيات وسيميولوجيا ونقد أدبي جديد. ولعل الدافع إلى هذا التحول ـ بالإضافة إلى الضرورة التعليمية ـ هو ما يسميه بيرك بشكل مبالغ فيه ـ بالإخفاقات المهنية التي لحقت بعض مؤلفاته، وهي *تحرر العالم* (١٩٦٣) *ومصر، الإمبريالية والثورة* (الذي ظهر بعيد الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧) *والشرق الثاني* (١٩٧٠)، وهي مؤلفات لم تلق ما تستحقه من انتباه وعناية في الأوساط الصحفية أو في الدوائر العلمية. ولا يظهر أن بيرك يلقي بالائمة على الآخرين أو يكتفي بتذنيب اللوبيات المتصهينة، بل يتعدى كل هذا لطرح ملاحظات على الذات، قائلا: «من الجائز أني أخطأت أساسا الطريق حين مزجت الإيديولوجيا بما كان يلزم أن يبقى بحثا موسوعيا. لقد كنت أزعج المتخصصين في الشرق من غير أن أفرض نفسي على المنظرين» (ص ٢٣٩).

وهكذا أخذ بيرك خلال السبعينيات كلها يجتهد في ملء ثغراته المعرفية والمنهجية بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والطاقة الفردية. وقد تضمن هذا الفصل «السفح الآخر» إشارات وتسجيلات طبعت تلك العشرية ومازالت قريبة منا: انعكاسات فشل ثورة ماي ١٩٦٨ الطلابية في باريس وفرنسا، التي ساندها بيرك إلى جانب مثقفين كبار آخرين؛ مؤتمر السلام المنعقد في ربيع ١٩٧٠ بالقاهرة والذي شارك فيه بيرك مع البعثة الفرنسية، ورأى من خلال أعماله أن الحل الكامن في إقامة دولة فلسطينية في الأراضي المحتلة في ١٩٦٧ قد بدا ببروز و«أن عبد الناصر صار يتبناه» (ص ٢٤٢)؛ موت عبد الناصر في خريف ١٩٧٠؛ حرب رمضان وعلو

عائدات الثروات النفطية في ١٩٧٣؛ اغتيال الملك فيصل في ١٩٧٥ لأسباب يردها البعض إلى مشروع تهيىء اتفاقيات كامب ديفيد؛ الاقتتال الطائفي في لبنان انطلاقا من ١٩٦٧؛ زيارة السادات للقدس في خريف ١٩٧٧؛ الثورة الإيرانية (١٩٧٩) ونجاحها كما توقعه بيرك بتحفظات وتساؤلات في حلقة تلفزيونية أثناء إقامة الخميني في نوفل لوشاطو.

حياة حافلة بالمواقف والأعمال وبالانجذاب نحو الأمثل والأجمل: إنها حياة بيرك: هذا: «الإداري المتمرد، منتقد الاستعمار، المتجول دائما مع الغير، الطوباوي العامل الذي اختلط بالكائنات وشارك في صراعات إنهاء الاستعمار، آخذا في الوقت نفسه نصيبه من حركات النخبة الفرنسية المثقفة».

وبالطبع، لقد تعرض بيرك لبعض الانتقادات، سبق أن ذكرت بعضها في طي الفصل الرابع (فليرجع إليه). في يونيو ١٩٨١ ودع بيرك التدريس وصخب باريس ليرحل إلى منزله الغابوي في عمق لي لاند صحبة «امرأة جميلة شابة»، متنازلا عن خزانته الغنية للكوليج دي فرانس، مكتفيا بزاد متمثل في بعض المؤلفات المفضلة بلغات مختلفة تمت خصوصا إلى الشعر والتفسير، إضافة إلى *لسان العرب*. وهو بهذا الزاد القليل الثري كأننا به يرغب في أبلغ المجالسات وأعلاها: مجالسة الفكرة في ميدان التوحيد (كما تقول كلمة للجنيد). وخلال هذه المجالسة أنجز، حسب تعبيره، محاولته في ترجمة القرآن الكريم، ظهرت في طبعة «سندباد»،

باريس ١٩٩٠. وكان آخر عمل نشر له، قبيل أن يوافيه الأجل في ٢٧ يونيو (حزيران) ١٩٩٥، هو مؤلفه في تقديم وترجمة أجمل صفحات *كتاب الأغاني* لأبي الفرج الأصفهاني (دار ألبان ميشل، باريس، ماي ١٩٩٥).

(*) أعمال بيرك المنقولة إلى العربية مازالت قليلة للأسف الشديد، كما هو حال أعمال كثير من المستشرقين، وهي: «*المغارب بين الحربين*» «*مصر، الإمبريالية والثورة*» «*الشرق الثاني*» وأخيرا «*تحرر العالم*»؛ إلا أن الترجمة العربية التي قام بها أديب لجمي لهذا المؤلف الأخير ويثني عليها بيرك ظلت طويلا في حالة اعتقال، وذلك بسبب تضمن مدخلها لنصف سطر يلمح فيه المؤلف إلى «شنق المثقفين» في سوريا (ص ٢٣٠ من *مذكرات الضفتين*).

أندري ميكل بين الأيام والأعمال

«إن الرهان المفتوح لكل ثقافة هو أن نقول بنبرات خاصة ما قاله في المحصلة كل العالم منذ أن كان عالمًا، ويرجع إلى بعض الموضوعات: الحب، الموت، البقاء الممكن، الآخر والمثل... إلخ».

أندري ميكل، شرق حياة، ص ٨٥.

كتاب المستعرب المقتدر أندري ميكل، *شرق حياة* (ط. بايو، باريس ١٩٩٠)، ككتاب جاك بيرك *مذكرات الضفتين*، عبارة عن سيرة ذاتية فكرية، ثلثه لا أكثر يندرج في أدب الاعترافات والبوح، والباقي وصف استرجاعي تأملي لعلاقة صاحبه بالثقافة والبحث عبر كتاباته وأعماله المنجزة.

في الثلث السير-ذاتي، المقتضب المركز، لأول مرة يطلع ميكل عموم المهتمين على لحظات ومحطات في منحنى حياته، ما بين شبابه ووصوله إلى الكوليج دي فرانس والخزانة الوطنية، مرورًا بفترة التعلم والتحصيل والعمل الديبلوماسي والتدريس، ثم بمحنته في القاهرة وبمتابعته حلقات البحث والتخصص.

في الشق الذي يهم معرفتنا بالرجل، نعلم أنه ابن اللنكدوك، الإقليم الجنوبي الأوسط من فرنسا، الذي شمله الفتح الإسلامي في أوائل العقد الثالث من القرن الثامن الميلادي. أما مولده فكان في سنة ١٩٩٢ بقرية مونفيري الهيرو Hérault من والدين معلمين لائكيين. مبكرًا، وهو فتى في السابعة عشرة، استشعر انجذابه الغامض إلى الاستشراق حينما اشترى في مونبوليي طبعة من القرآن، فأعجب به وبسوره القصار لما تحويه من نظرة كونية وشاعرية. ومن ثم نشأ اهتمامه بالثقافة التي انبثقت منه واستندت إليه، لكن من دون أن يفكر يومًا في اعتناق الإسلام، شأنه في ذلك شأن بيرك.

في الطور الثانوي، تنبأ له أحد أساتذته بأنه سيكون باحثًا جغرافيًا، وفي ١٩٤٦ كان من بين الفائزين الأوائل في مباراة الجغرافيا العامة والمكافئين برحلة إلى بعض مدن إفريقيا الشمالية التي تبدت له وكأنها الشرق، شرق قراءاته وتصوراته. ولكن ما لبث أن مال إلى التاريخ والدراسات الأدبية، فتقدم ثلاث مرات لمباراة المدرسة العليا للأساتذة. وفي ١٩٥٠ حالفه النجاح فانتقل إلى باريس، حيث اكتشف هذه المدينة واللغة العربية تحت رعاية ريجيس بلاشير. كما اكتشف حضارة المتع والشرق الأوسط. وبعد حصوله على شهادة التبريز في النحو الفرنسي تزوج بخطيبته، ثم طلب من وزارة الخارجية منحة للمعهد الفرنسي بدمشق، فحصل عليها ورحل إلى سوريا مع زوجته. ومن هنا أخذ يتعرف على بعض مدن الشام والعراق، ويعمق قراءاته، على رأسها كليلة ودمنة وكتاب

لعالم سويدي، تور أنداري، عن محمد ألفه على ضوء فكرة أعجب بها ميكل أيما إعجاب، وهي القاضية بدراسة شخصية نبي الإسلام ليس بالمنظور الوضعي الضيق، بل بالمناهج التي تأخذ في الحسبان التاريخي العناصر الخارقة للعادة وتمثلات المسلمين لرسولهم ولدينهم... إلخ. وفي الفترة نفسها تعرف على لوي ماسينيون، أستاذ الاستشراق البارز، فانبهر بعلمه الواسع وبتواضعه وشمائله الإنسانية.

حوالي ١٩٥٥ كانت العودة من دمشق والخدمة العسكرية في رومنتان بسولون لمدة سنة عزلته عن زوجته وطفليه. وخلال هذه السنة ملأ أوقات فراغه بترجمته كتاب *كليلة ودمنة*، الذي كان من قبل مصدر إلهام لـ لافونتين في حكاياته الشهيرة. وبعد ذلك كان الانتقال إلى أديس أبابا لشغل منصب مستشار ثقافي في السفارة الفرنسية، وهو منصب شبح، مكن صاحبه، على أي حال، من السياحة في إيثيوبيا، بلاد الروحانية الإنجيلية والبدايات، حيث بعض السهول الخفيضة غير آمنة، لا سيما في موسم الزواج، إذ يكون على الخطيب أن يهدي لخطيبته خصيتي عدو ما... كما أنه حظي بأداء التحية للإمبراطور هيلا سيلاسي في يوبيله، وذلك على الطريقة التقليدية إقدامًا وتراجعًا. وبعد ترك ذلك المنصب عاد ميكل إلى باريس حيث عين أستاذًا في ثانوية كليرمان ـ فيران، وبقي فيه بعد أن رسب في امتحان الدخول إلى المدرسة الوطنية لـلإدارة، وفي الثانوية ارتبط بعلاقة الصداقة ببعض زملائه، منهم ميشل فوكو وجول فيلمان وموريس كلافلين...

وفي سبتمبر ١٩٦١، وهو في الثانية والثلاثين، تم تعيينه في القاهرة مكلفًا بمهمة ثقافية، وهنا حدثت له محنة غريبة ممضة كان يمكن أن تحدث له في أي بلاد أخرى تعيش ظرفًا صعبًا يثير أعصاب مخابراتها ويوترها. ففي ليلة ٢٢ نوفمبر تم اعتقاله واستنطاقه طوال عشرة أيام، ثم أودع السجن أربعة شهور ونصف حوكم بعدها بتهمة الجاسوسية، وطلبت النيابة العامة في حقه الحبس المؤبد والأشغال الشاقة. كانت تلك السنة سنة نهاية الوحدة بين مصر الناصرية وسوريا، وسنة تدهور العلاقات بين مصر وفرنسا بسبب حرب الجزائر. وكان ميكل عضوًا في لجنة تصفية الأملاك الفرنسية، التي قطن في عمارة منها بلا حصانة دبلوماسية، وكانت محشوة بأجهزة التنصت، وضعتها مصالح المخابرات، فالتقطت كلمات وجملًا أساءت قراءتها أو فهمها، منها مثلًا بعد الترجمة: «عبد الناصر حيوان سياسي»، التي اعتبرت سبة وقذفًا... إلخ.

خلال تلك المغامرة المصرية التي يحكيها ميكل بنوع من الانفعال والتأثر، تخلى صاحبنا عن انتمائه الماسوني السابق ليترك صدره مفتوحًا لعودة الإيمان المسيحي إليه عبر أحداث تجلت له كإشارات علوية. أما محنته، التي صدته إلى حين عن تعلم العربية، فقد انتهت بتعليق المحاكمة وإخلاء سبيل الأظناء، بأمر من الرئيس نفسه. وبعدها كان الرجوع إلى مونبوليي والتدريس في قسم العربية بجامعة إيكس، المدينة التي تسنى له فيها معاشرة روجي لوترونو، رئيس القسم، والمؤرخ المرموق جورج دوبي، كما كان له في مدينة سكناه مونبوليي أصدقاء حميمون، من أبرزهم المؤرخ

لوروا لادوري، صاحب كتاب يهم منطقة ميكل، هو *«مزارعو اللكندوك»*.

لكن الحاجة إلى المراجع الضرورية لإعداد أطروحته عن الجغرافيين العرب جعلت صاحبنا يتشوق إلى الإقامة في باريس التي كانت خزاناتها الغنية تتوفر على زاده المطلوب. وحين عرض عليه فرنان بروديل منصب مساعد في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا قبله بالترحاب، فرحل مع أسرته إلى العاصمة سنة ١٩٦٤. ويذكر ميكل أن ذلك العرض، كما أسرّ إليه ريمون أرون، هو عبارة عن اعتراف بكفاءته وتعويض عن معاناته في مصر، ويعترف أيضًا أن بروديل هو الذي حثه على تأليف كتابه الذي سيصدر لاحقًا حول الإسلام وحضارته.

في ماي ١٩٦٨، انتهى عمل ميكل بتلك المدرسة، فانخرط في ثورة الطلبة إذ ذاك، ليس لأسباب سياسية مباشرة، بل لإصلاح أحوال الجامعة وتفعيل وظيفتها التنويرية والتحديثية. وحين انتهت أحداث ماي الساخنة وانجلت كثير من الأوهام، شارك ميكل أثناء صيف تلك السنة في إنشاء جامعة فانسين كثمرة لتلك الأحداث، فدرّس فيها العربية كأستاذ مساعد بعد أن قدم أطروحته. لكن تجربة ميكل مع جامعة فانسين الأصيلة، بخيرها وشرها، سرعان ما توقفت بعد أن علم وزوجته أن ابنهما مصاب بسرطان عضال، توفي من جرائه في ١٩٧٠، فكان لذلك أبلغ الأثر في نفسيهما، وهو ما ينعكس بجلاء عند الأب المكلوم في روايته الأولى *«الابن*

المغصوب». وفي السنة نفسها عرض عليه ريجيس بلاشير خلافته في منصب التدريس بالسربون، باريس الثالثة (أو سانسيي)، فقبله ممتنًا، وذلك حتى يداري ألمه لفقدان ابنه ويلزم نفسه بالعمل الجاد المكثف، ويصير مستعربًا عن جدارة واستحقاق، ولو أن الأعمال الإدارية المتعلقة بالتدريس كانت تأخذ من وقته وترهقه أحيانًا.

أما فرصة التتويج التي لم يكن ينتظرها فقد أتت سنة ١٩٦٧ حين عين أستاذًا بالكوليج دي فرانس حيث انتخبه أساتذة هذه المؤسسة العتيدة باقتراح من جاك بيرك. وفي سنة ١٩٨١ـ١٩٨٢، عرض عليه صديقه جاك لانك، وزير الثقافة إذ ذاك، منصب المدير العام للخزانة الوطنية، فقبله لخمس سنوات، مزاوجًا إياه بكرسيه في الكوليج المذكور الذي يسمح نظامه الداخلي المرن بتجميع الدروس في فصل دراسي واحد ولايقر أي مراقبة وامتحانات. وفي ١٩٨٧ اكتفى بمنصبه في هذه المؤسسة، حيث استمر حتى تاريخ تقاعده (١٩٩٧) عن تدريس الأدب العربي الكلاسيكي مادة تخصصه الأولى، وذلك أساسًا كمستعرب وليس كإسلامولوجي، ولو أن اهتماماته الرئيسية تتقاطع هنا وهناك مع مجمل تاريخ الإسلام وحضارته.

إنها إذن حياة حافلة بالأيام الممتعة المؤثرة وبالأعمال البحثية والإبداعية، وكذلك ببعض المحن كان أفدحها، كما ألمعنا، وفاة ابنه: «هل لي الآن، كما يكتب، أن أقول إني توفقت بعد هذا المسار غير القصير؟ في باب الحياة المهنية قد أكون، بلا ريب، عاقًا إذا

لم أعترف بأنها لم توفر لي بعض المتعة. أما عن السعادة، فهنا سيشخص دومًا أمامي موت ابني». وعلى نحو ساخر يقول إن هناك سعادة فلتت منه، تلك الكامنة في كونه لم يمارس البتة أدنى قسط من السلطة، ولم يكن مسئولًا إلا عن نفسه. ويختم بتواضع العارف: «إذا كان هناك من نقطة محزنة في لوحة [حياتي] فهي أني أحتفظ بيقين ميئس من كوني لم أعط كل شيء ولا حتى بما فيه الكفاية» (ص ٢١٧).

شرق حياة، كما أسلفنا، عبارة عن سيرة ذاتية فكرية، وإن كان من ثابت في هذه السيرة، باعتراف صاحبها نفسه، فهو الأدب دراسةً وإبداعًا. ففي مجال الدراسة اختصت انشغالات ميكل واجتهاداته بترجمة وتحليل أعمال إبداعية من الأدب العربي الكلاسيكي والمعاصر كما أشرنا، ككتاب *«كليلة ودمنة» وحكايات «ألف ليلة وليلة»، وكتاب «الاعتبار»* لأسامة ابن منقذ، وقصة «مجنون ليلى» وشعر بدر شاكر السياب... إلخ؛ أما إبداعاته الروائية، فقد ذكرنا واحدًا منها ونشير إلى أشهرها *ليلى، عقلي* (لوساي ١٩٨٤) المستلهم من قصة «مجنون ليلى» في التراث العربي. ومما يجدر الإشارة إليه أن لميكل محاولات متواضعة لكنها غير مسبوقة في كتابة الشعر بلغة الضاد، التي كان ولا يزال يعشقها ويخص ثقافتها ورموزها الوازنة بكثير من العناية والتقدير.

عن غارودي، الآخر المقصي

في فرنسا وبلدان أوروبية أخرى، ما هو صك التهمة التي وجهت إلى روجي غارودي بعد أن نشر، على نفقته، في ١٩٩٦ كتابه الثاقب المثير للجدل، «**الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية**». إنها تهمة «الانحرافية» (évisionnisme). و«الإنكارية» (négationnisme)، التي تكرر الصدعُ بها في حملة عارمة اتخذت أشكالًا عديدة في مختلف وسائل الإعلام الفرنسية وغيرها. وهذه التهمة هي التي تَوَجَّهُ، منذ محاكمة نورمبرغ الشهيرة، ضد أي مؤرخ أو صحافي قادته تحقيقاته إلى التشكيك في وجود أفران التحريق وغرف الغاز في أوشفيتز ـ بيركينو وداشو، أو إلى المراجعة التخفيضية لرقم «ستة ملايين» من اليهود الهالكين تحت الحكم النازي وإبان الحرب العالمية الثانية. ذلك أن مثل تلك التحقيقات تنال من هيبة «حقائق ثابتة»، يقدمها بهذا الوصف متحف ياد فاشيم عفل ضفّوم في القدس على زائريه.

من دون الخوض في كل التفاصيل، لنلخص موقف غارودي، الذي يستمد بعض مكوناته ومصادر معلوماته من مؤرخين وصحافيين يهود، وحتى إسرائيليين:

ـ إن كلمة هولوكست (أو شووا Shoah بالعبرية) التي تعني في أصلها اليوناني «الإعدام القرباني بالنار»، ليست الكلمة المناسبة لوصف محن اليهود تحت الرايش الثالث، إذ إن أي تعبير عن برمجة القتل الجماعي ضد اليهود لا يوجد في كتاب هتلر «Mein Kampf» (كفاحي).

ـ إن العدو الأول الذي يلزم هزمه في ألمانيا وأوروبا هو من كان هتلر يسميه اليهودية ـ البولشيفية والرأسمالية اليهودية «الجشعة الطفيلية».

ـ إن اليهود الأوروبيين لم يكونوا وحدهم من أدوا ضريبة باهظة كخسارات بشرية خلال الحرب العالمية الثانية، إذ إن السوفياتيين والألمان سقط بينهم على التوالي ١٧ مليونا و٩ ملايين من القتلى.

ـ إن رقم ستة ملايين من الضحايا اليهود (الذي خفضته إلى أربعة محاكمة نورمبرغ) قد آل إلى ثلثه، حسب أبحاث جديدة متوافقة، كما أن «غرفة الغاز بداشو (حسب معهد التاريخ المعاصر بمونيخ، ذي التوجه الصهيوني) لم يحصل أبدا إتمامها وتشغيلها» (كما يقر مارتن بروسزات Broszat في Die Zeit، ويذكره غارودي). وبالتالي فإن ضحايا من اليهود قد سقطوا أساسًا من جراء الإعدامات العشوائية، وأيضًا بسبب وباء التيفوس وسوء التغذية في مراكز الاعتقالات الجماعية.

ليس في نيتي ولا من اختصاصي الإسهام في حوار يريد الكثير إغلاقه ويسعى البعض إلى إحيائه. فلا الوسائل ولا الرغبة تسعفني

في ذلك. غير أني لا أمتنع عن ملاحظة أن مناوئي غارودي يختزلون كتابه في فصل واحد، هو المتعلق بأسطورة الهولوكست، وأنهم يتغاضون عن كل الاحتياطات اللغوية التي بادر إلى اتخاذها، ومنها مثلا حين يسجل:

«لا يتعلق الأمر بإقامة محاسبة مقبرية. إن قتل بريء واحد هو بمثابة جريمة ضد الإنسانية، سواء تعلق الأمر بيهودي أو غير يهودي. لكن إذا كان رقم الضحايا لا يحظى من هذه الوجهة بأي أهمية، فلماذا التعلق ـ منذ أكثر من نصف قرن ـ برقم الستة ملايين المنزه، في حين لا تنطلي هذه الصفة على رقم الضحايا غير اليهود في كاتين ودريسد وهيروشيما ونكازاكي، الذين لم يوجد أبدًا في شأنهم رقم ذهبي، خلافًا لرقم الستة ملايين المحاط بالقدسية؟! حتى ولو لزم دومًا إجراء مراجعة تخفيضية على رقم فئة واحدة من الضحايا، ونحن لا نحاجج في ما كابدوه من آلام غير مستحقة».
(انظر ص ١٥٩ من النص الأصلي).

إن ما يملي ذلك السلوك هو الحيلولة دون تقليص الشعور الغربي بالإثم إزاء اليهود. وهذا ما يعتقده المؤلف مستندًا إلى اعتراف حاخام يقول: «إن إنشاء دولة إسرائيل هي رد الإله على الهولوكست. أما الفلسطينيون فهم من سيتلقون نصيبهم المشئوم من الأهوال النازية كقنابل مضادة لوجودهم ما فتئت تنفجر في ما تبقى من أرضهم، وذلك على أيدي الدولة الإسرائيلية تلك، فتحولهم، هم بدورهم، إلى وضع الشعب الجريح التائه».

وأخيرًا، في مجمل هذه القضية، لا أستطيع كبح اندهاشي من كون الأنتلجنسيا والإعلام في فرنسا يكدان في إلصاق نعت الانحرافية والإنكارية (وغيرها من النعوت الأكثر قدحية) بكل باحث تسول له نفسه تغيير حرف واحد في رواية رسمية لظاهرة تاريخية، هذا في حين أنهما، باسم قداسة حرية التعبير، يستقبلان على الرحب والسعة كتابًا (وبعضهم كتبة كالمسكينة تسليمة نسرين البنغالية) وعلى رأسهم سلمان رشدي الذائع الصيت، الذي يرى مئات الملايين من المسلمين أنه في روايته «**الآيات الشيطانية**» مرغ نبيهم في وحل القذف والتشهير... فمرة أخرى يعلو مبدأ الكيل بمكيالين والقيس بمقياسين ولايعلى عليه.

إن الحملة الإعلامية الشرسة ضد روجي غـارودي وكتابه قد جرفت أمواجها، كما نعلم، الرجل الأكثر شعبية في فرنسا، القس بيير l'abbé Pierre، لكونه ساند على نحو ما صديقه القديم غارودي؛ وهذه الحملة شملت أيضًا، من جهة أخرى مارك سوتي Marc Saute، منشط «مقاهي الفلسفة» بدعوى أنه عبر عن «شك فلسفي» حول «حقيقة» الهولوكست... إلخ.

وكل هؤلاء ومن شاكلهم تجوز في حقهم المتابعات القضائية تحت طائلة قانون غايسو Gayssot لـ ٣١ يوليو ١٩٩٠، الذي يعتبر «الإنكارية» جنحة معادية للسامية. وحتى قبل هذا التاريخ، سبق للمؤرخ الفرنسي فوريسون Faurisson أن حوكم في يونيو ١٩٨١ بدعوى أنه سجل بعد أبحاث عديدة مديدة: «إن القتل بالغاز وإبادة

اليهود الجماعية المزعوميْن ليس سوى الوجه الواحد لأكذوبة تاريخية بعينها، أجازت عملية احتيال ضخمة كان المستفيدون الرئيسيون منها دولة إسرائيل والصهيونية العالمية، وكان أهم ضحاياهم الشعب الألماني (...) والشعب الفلسطيني». لقد كان هناك في ألمانيا، وحتى في الولايات المتحدة الأمريكية، مثقفون يساريون عبروا عن مساندتهم لفوريسون، نذكر منهم فقط اسمين بارزين هما جان غابرييل وكوهن بنديت والعالم اللساني نعوم شومسكي. ومعنى هذا أن قضية غارودي إنْ هي إلا حلقة من حرب لا هوادة فيها ضد أي باحث يجد حقائق أخرى ويقولها في ملف يُعتقد اعتقادًا راسخًا أن الحقيقة حوله قد تم إثباتها وصياغتها على نحو نهائي ولا رجعة فيه.

لكن لنؤكد أن القس بيير يمكنه أن يستأنف عمله في خدمة الفقراء ومنْ لا مسْكَنَ لهم SDF، ومارك سوتي يستطيع أن ينجو من المتابعة بفضل تعديلات وتصحيحات لكلامه، وحتى مارلون براندو، النجم السينمائي الكبير، يسهل عليه أن يُنسب أقواله المنتقدة لسيطرة اللوبي اليهودي على شئون هوليوود، أما روجي غارودي الذي لا يملك إلا قلمه وليس له أي سند قوي في فرنسا، فإنه لا شك يشعر بغربته وعزلته، كما لو أنه الآخر المتوحش أو المطلق، وذلك أمام وسائل الإعلام ودور النشر التي كانت في الستينيات والسبعينيات تهتم بإنتاجه وتُعنى، ثم انقلبت عليه بُعيدَ إسلامه وتنافست في مقاطعته ونبذه جراء نشر كتابه المذكور، وبالغت في التشهير به كإنسان انتهازي إمعي، عانق على التوالي

الكاثوليكية ثم الشيوعية فالإسلام، فلا تأبه لكلامه عن كونه مفكرًا يبحث عن معنى الوجود وحقائقه في مختلف الشُعب والسبل، لايحركه إلا حبه للحقيقة مجردة عن التعصبات والدوغمائيات.

ومهما يكن من أمر، فإن أي مساندة معقولة لصاحبنا لهي بدءًا من باب الوقوف مع إنسان جريح ومغبون في بلاده التي عُرفت منذ ثورتها في ١٩٨٧ بكونها ترعى مبدئيًا حقوق الإنسان وما يستتبعها من تسامح وحق في الاختلاف وحرية البحث والتعبير ورفض للفكر الواحدي. أما مضامين أفكاره ومواقفه، وكثير منها اتخذها بالتبني لا بالسبق، فإنها غير منزهة عن التهافت بل الخطأ.

وفي اتجاه معاكس للنزعة الإنكارية، قد يذهب المثقف العربي إلى ترك رواية إبادة اليهود الرسمية على حالها، أي رواية «محكمة نورمبرغ»، إذ إنها من جهة تعكس درجة الهمجية النازية القياسية في بلد أوروبي جد متمدن، وتكشف من جهة ملازمة عن شعور خطيئة الغرب إزاء مجموعاته اليهودية، هذا الشعور الذي مازال الفلسطينيون يتحملون تبعاته المدمرة في أرواحهم وحقهم في الحياة والأرض.

ملحق ٢

حوارات: في المسألة الاستشراقية مع جاك بيرك وماكسيم رودنسون وهشام جعيط وحسن حنفي

مع جاك بيرك

□ سؤال: من حيث المشروعية المعرفية، ما هي في نظركم وحسب تجربتكم، شروط إمكان نقد الاستشراق؟

■ جاك بيرك: بدءا، أعرف «الشرق بالحضارات ذات اللغات «الشرقية»، وغالبيتها إسلامية؛ أما المستشرقون فهم الباحثون الغربيو الأصل، الذين يشتغلون بتلك الحضارات. إن هذا هو التعريف الشائع، وإن كان غير جامع أو مانع. جوابي على سؤالكم هو كالتالي: قرأت بحثكم الجيد حول الاستشراق، ولاحظت أنكم تنتقدون عند أولئك الباحثين توجههم التعاضدي؛ فكيف نعجب من هذا وهم يُهاجمون كباحثين؟ تسألونني ماهي شروط انتقادهم على نحو موضوعي مناسب؟ وبالفعل، فإن ذلك ممكن، أولا: باتباع طرق النقد التخصصي، أي بوضع أعمالهم على محك الواقع

الذي سعوا إلى تحليله، وذلك بإمكاننا وحتى من واجبنا؛ وثانيا: فمن خلال إنجاز أعمال تكون علميا أحسن وأقوى. ودون هذين الشرطين، لا نأتي إلا بنشر ظلامية جديدة، موهمين «الشرقيين» بأنهم وحدهم قادرون على دراسة أنفسهم، بدعوى أحقية الانتماء الأصلي، وهذا، في الاتجاه العكسي، من شأنه أن يمنع عليهم بالطبع دراسة ديكارت أو هيجل المخصوصين على «الغربيين» لوحدهم.

إن الروح الإنسانية واحدة، ونظرة الغير، إن كانت لها عيوبها ومكامن ضعفها، فإن لها أيضا محاسنها. وفي كل الأحوال، لا يلزم تشجيع الشباب الشرقي على الأخذ بحلول الكسل والاكتفاء الذاتي.

□ س: هل يعني هذا أن الباحثين العرب النشطاء في النقد السلبي للاستشراق، لا يزالون دون المستوى المطلوب من النقد الإيجابي، كما عرفتموه؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تفسرون صعوبات الباحث الوطني في أن يفعل أحسن من المستشرق؟

■ ج.ب.: طبعا، يتضمن الوسط الثقافي العربي أسماء كبيرة لباحثين بلغات: عربية وفرنسية أو إنجليزية، كقسطنطين زريق وماجد فخري وعبد الرحمن بدوي وهشام جعيط ومحمد أركون وعبد الله العروي، وغيرهم. وإن كان عددهم مازال محدودا، فمن دون شك لأن الشروط السياسية ـ الاجتماعية لا تكفل عموما للمثقف الأمن والاستقلال اللازمين لكل إنتاج متواصل. وهناك أيضا تلكؤات البيدغوجيا العربية التي لم تتطور حقا منذ كتاب طه حسين الممتاز *«مستقبل الثقافة في مصر»*. أضف إلى ذلك كله ما

نجده عند الأنتلچنسيا العربية من مجاملة للسياسيين الحاكمين. وكلها عناصر نتمنى أن تكون مؤقتة وعابرة. ويظهر لي أنه يلزم اليوم السعي إلى التغلب على مصدر كل الصعوبات، أي إلى التوفيق بين التعليم الجماهيري الواسع وبين الحفاظ على مستوى نوعي لائق، كما فعلت أوروبا إبان القرن الماضي.

□ س: ماهي ـ حسب تجربتكم ـ الإجراءات الاحتياطية التي يلزم اتخاذها لإحسان تسيير الإحاطة المعرفية التي تظل رغم كل شيء لازمة وشرطية؟

■ ج.ب: إن سوسيولوجيا المعرفة تظهر حقا المخاطر التي تحدق بالموضوعية العلمية من جراء انتماء الباحث إلى طبقة اجتماعية بعينها، أو إلى ثقافة أو وطن. وكل منهجية علمية هي جهد للتغلب على تلك المخاطر. علاوة على ذلك، يظهر أن سؤالكم يستهدف التحصيل الموسوعي، الذي ليس ـ في تصوري ـ سوى شكل قبلي للمعرفة. فالعالم الحق لا يلزم أن يتوقف عنده، بل عليه أن يتجاوزه حتى يرقى إلى فهم العمق الإنساني طي تنوعه الجغرافي والتاريخي، أي فهم الشمولي من خلال الخصوصي.

□ س: خارج الوصف، أي في مجال التفسير والتنظير، سجل الاستشراق التقليدي أهم نقطه السيئة، إذ انتهى مع وجوه، (رينان وماكدونالد وبيكر وهرخرونيه وجيب مثلا)، إلى مآزق وانكسارات فكرية... إلى أي عوامل تعزون إخفاقهم في اختبار الفكر والمفهوم؟

■ ج.ب: عوامل ذلك كثيرة، وهي إما تمثلية وإما منهجية، تعود بشكل متفاوت إلى الفترة التاريخية التي عاش فيها أولئك المستشرقون، كما إلى وسطهم الثقافي والتربوي. لكن، كما أكدت سابقا، يمكنني القول بأن كثيرا من المستشرقين والباحثين، لكونهم أهملوا الإمساك بالشمولي عبر الخصوصي، فقد انساقوا وراء النزعة الغرائبية exotisme، أو على العكس، وراء توجه احترافي ضيق. وأخيرا، فإنهم عموما قد تجاهلوا أن كل علم إنساني، وإن لم يتمخض عن الاهتمام بالحاضر، ينتمي إلى دائرة مّا من تطور العلم في المجتمعات. إنه من الأكيد حقا أن الاستشراق الكلاسيكي، إلى حد جيلي، قد تجاهل كثيرا حق المجتمعات الشرقية في الحداثة. ولهذا السبب بالذات بقيت طويلا أعتبر نفسي لا كمستشرق بل كعالم اجتماع ومؤرخ.... ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أحيلكم إلى أعمالي وحياتي، وكلها قد وهبتها لقضية التقدم، بما فيه طبعا تقدم الإسلام.

□ س: ألا ترون أن الاستشراق، مع أعلام القرن التاسع عشر والعقود الستة أو السبعة الأولى لهذا القرن، قد أعطى أحسن ما عنده، وأن استشراقا جديدا ـ لأسباب تاريخية معلومة ـ لا يمكنه، حاليا أو في المستقبل المنظور، أن يكتسي قوة سلفه أو يضاهي فعاليته وإشعاعه؟

■ ج.ب: هل يعتقد الباحثون العرب أنفسهم بأن مجتمعاتكم تعرف ذاتها جيدا؟ هل ترون أن أي مجتمع سبق له أن ملأ خزاناته

معرفةً أو نال منها حتى الثّمَل، وأعني المعرفة وكذلك المبادلات المعرفية مع الجيران؟ إن الاستشراق اليوم (إذا أصررنا على الاحتفاظ بالاسم)، هو جناح من العلوم الاجتماعية والإنسانية، جناح يساهم فيه، بعدد متكاثر، أبناء المجتمعات المعنية، والذين تستوجب مصلحتهم، فيما أرى، ألا يحرموا أبدا الحوار مع الآخر.

□ س: سؤالي يتعلق بالاستشراق في حد ذاته، وبالأساس بمستقبله، أي هل يبعثكم هذا المستقبل على الثقة بخصوص ظهور وجوه كبيرة جديدة، بإمكانها أن تنافس علما ونفوذا المعلمين الذين نعرفهم وتنتمون إلى زمرتهم؟

■ ج.ب: المغامرات الفكرية الكبرى إلى زمن قريب كانت تمثل انتقالا من حضارة إلى أخرى، ومخاطر متخطاة وطاقات إنسانية زاخرة بالطعم الوجودي الذي تفرزه صعوبتها أو ندرتها. وإننا نتجه، على ما يبدو، إلى أشكال من التعلم المخبري حيث سيحل إلى حد ما تقدم الاستهلاك العالمي وأهمية التكنولوجيا المطردة محل المغامرات والمخاطرات الفردية. يوجد دوما مخترعون ومكتشفون، إلا أنهم سينصهرون أكثر فأكثر في نمط الباحث ـ العضو والمنقب ـ المكلَّف. وهذا التحول قد حدث فعلا في العلوم الدقيقة، وهو بصدد الحصول في الإنسانيات. أما العلوم التي تفترض معرفة اللغات الصعبة وممارستها، فستكون الأكثر مقاومة للدخول في سيرورة ذلك التحول. غير أن التطور سينتهي إلى إخضاعها هي أيضا. طبعا، سيوجد دوما علماء يغارون على أصالتهم وامتيازاتهم؛ إلا أنهم سيكونون عبارة عن أرباب أعمال مهيمنين على مساعديهم

وآلاتهم. أما أنا فسأسعد إن شاء الله بالاختفاء، قبل استحكام تلك الفترة المنتصرة.

* * *

مع هشام جعيط

عندما أسأل عن أهم المفكرين العرب للنصف الثاني للقرن العشرين، لا أجدني أذكرهم إلا على رءوس الأصابع. ومن ضمنهم المؤرخ ـ المفكر التونسي هشام جعيط. إني أقدم دائما هذا البحاثة بديلا وأنموذجا مضادا لكثير من الأعلام في زماننا هذا، الذين يصولون ويجولون إعلاميا بكتابات فجة متهافتة، لا تصمد أمام التحليل العلمي الرصين، ومن غالبيتهم الكتاب في التراث والحداثة والعقل... إلخ.

إن أعمال هشام جعيط تتسم كلها بالعمق المعرفي والخبرة المنهجية، فضلا عن إلمام جيد باللغات وتاريخ الثقافات. وتلك الأعمال التي نقلها صاحبها إلى العربية ونشرها في دار الطليعة، وهي في طبعاتها الفرنسية: «*الشخصية والصيرورة العربية الإسلامية*» (١٩٧٤)، «*أوروبا والإسلام*» (١٩٧٨)، «الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية» (١٩٨٢)، «*الفتنة الكبرى: الدين والسياسة في فجر الإسلام*» (١٩٨٩)؛ وصاحب هذه المؤلفات ومقالات كثيرة أنجز عملا كبيرا في السيرة النبوية، ظهر منه بالعربية جزء «الوحي والقرآن والنبوة» (بيروت ١٩٩٩).

في هذا اللقاء معه آثرت أن أسأل د. هشام جعيط في قضية بعينها،

هي قضية الاستشراق، وذلك بحكم معرفته القوية بها واحتكاكه الطويل بأدبيات المستشرقين وأطروحاتهم.

* * *

□ س: في نظركم وحسب تجربتكم، ما هي من حيث المشروعية المعرفية شروط إمكان نقد الاستشراق؟

■ هشام جعيط: لقد عبرت فيما سلف عن أفكاري حول بعض الوجوه العامة من الموضوع في كتابي *«أوروبا والإسلام»*، كما انتقدت المستشرقين على نحو مستفيض دقيق بخصوص مسلكهم في مسألة محددة، هي المدينة الإسلامية كما تصوروها. وهذا الصنف الثاني من النقد، الذي عرضته في مؤلفي *«الكوفة، نشأة المدينة العربية الإسلامية»*، يظهر لي أكثر قيمة من حيث إنه يفكك المنهج الاستشراقي ويبرهن على كثير من نقط ضعفه، ومنها بالتخصيص طابعه التقليدي، أي تكريسه لفكرة أو مجموعة أفكار من جيل إلى آخر، كما الحال في طريقة الإسناد، من دون نقد ولا تجريح، كما لو أن الأمر يتعلق بحوار أجوف أو بتقليد يتواتر عبر العصور. إن مستشرقة من الرعيل الجديد «باتريسيا قرون» (P. Crone) قد أبانت أن التجارة المكية البعيدة المدى، وهي غير موجودة في نظرها، لهي بدعة قامت انطلاقا من مصدر للمستشرق «هنري لامانس» (H. Lammens) وتناقلتها كعقيدة كل الأجيال التابعة [راجع كتابها بالإنجليزية التجارة المكية ونشأة الإسلام، ص ٨٣ وما يليها وص ١٤٩ حيث تثبت أن تلك التجارة ظلت محلية لا أكثر].

كل ذلك قادني إلى فكرة ثانية: إن نقد الاستشراق في حد ذاته لم يعد له معنى كنقد إجمالي أو موقف إعراضي، وإلا سقطنا في إيديولوجيا معقمة أو دائرة في حلقة مفرغة. وإذن فإن ذلك النقد لا يكتسي جدارته إلا حين يقوم المؤرخ، المكلف دوما بقراءة سابقيه، بمناقضة أو تجاوز هذا الرأي أو ذاك التأويل باسم تقدم المعرفة، وأيضا باسم الموضوعية التاريخية.

إن العطاء الاستشراقي، إن كان دائما من اللازم فحصه في سياق كل كتابة تاريخية، فلأن علميته على أي حال كانت تفوق إلى عهد قريب كتابات المسلمين، ذلك العطاء لا يبدو لي اليوم قمينا برعاية خاصة ولا برؤيا شمولية كما لو أنه فلسفة أو حتى مدرسة تاريخية مبدعة يمكنها أن تكون معين إلهام للمؤرخ.

□ س: ما هي في رصدكم أهم النزعات التي يتشكل منها الاستشراق؟ وهل هناك علامات على ظهور معرفة عربية معاصرة من شأنها أن تفقد الاستشراق امتيازاته؟

■ هـ. جـ.: الاستشراق الكلاسيكي قد تأرجح بين نزعتين:

(١) النزعة النقدية المغالية تجاه المصادر والنصوص، والتي نقلها عن النقد المسمى «الليبرالي» للإنجيل القديم والجديد، وكانت مقبولة عند غولد سيهر وشاخت وفلهوزن.

(٢) نزعة الرؤى الإجمالية المصحوبة بأحكام حول الإسلام كدين وتاريخ وحضارة، وهي عموما أحكام فقيرة، مهزورة وفلسفيا ضعيفة.

إن النزعة الأولى لم تكن تلين غلوها بأي لإنجازات الروح الدينية الكبرى (ارنست رينان وبالأخص عند كبار الموسوعيين الألمان لنهاية القرن التاسع عشر في مادة النقد الأنجليلي). فالبحث لم يكن ينصب على الإسلام الديني كنسق كلي، بل كان عبارة عن تدليلات في عدم صحة النصوص والمصادر. ويستمر هذا النزوع اليوم حتى مع باتريسيا كرون، ممثلة المدرسة الاستشراقية الأنجلو ـ ساكسونية الجديدة، فلا وجود لأي مفهوم حول التاريخ الكلي الباحث عن الربط بين السياسي والديني والاجتماعي والثقافي، وذلك من أجل إعطائنا مفاتيح للتفسير.

أما النزعة الثانية، كما تقوم عند ماكدونالد أو عند بيكر، فإنها تفتقد إلى الجدارة والمخيلة علاوة على كونها محشوة بالأحكام المسبقة. وهذه النزعة تزداد اليوم انتشارا، إما عند المستشرقين، وإما عند بعض تلامذتهم المسلمين.. إن ذلك الاستشراق هو اليوم في طور التأزم والضمور. لذا نرى أصحابه الأحياء يبذلون مجهودا في الدفاع عن النفس بما أن عالمهم أخذ في فقدان احتكار المعرفة وأن علماء عربا ومسلمين يضطلعون اليوم بمهمة دراسة حضارتهم ذاتها. بعض هؤلاء العلماء معروفون، وبعضهم الآخر ليسوا كذلك، لكون العالم العربي مؤدلجا إلى أقصى حد، ومن هذه الزاوية، إنه لمن المؤسف حقا أن يكون إدوارد سعيد جاهلا بكل الأعمال المنجزة في العالم العربي، فتراه يتحدث ويكتب كما لو أنها غير موجودة... إن الاحتماء الذاتي كرد فعل يتأكد في انعدام أي علاقة بين الباحثين الغربيين والباحثين العرب أو المسلمين في ميدان بعينه، ولعلهم

جميعا يتقاسمون المسئولية في ذلك.. إن روح التفوق التي يستمر بعض المستشرقين في التظاهر بها، لهي التعبير عن خوفهم من تلك المنافسة ومن تهميشهم داخل مؤسساتهم الجامعية نفسها، أو فقط عن استيهامهم حول العلمية التي ترجع دائما عندهم إلى العناصر الثلاثة التالية: التنقيص من قيمة المصادر (المتبوع كذلك باختيار اعتباطي لمصادرهم الخاصة)، استعراض المعارف الموسوعية، إرادة البرهنة؛ هذا مع أن هذا التوجه لا يتمخض في الغالب الأعم عن شيء، لأنه عقيم، وبالذات بالمعنى العلمي للكلمة.

□ س: اليوم ـ إن تركنا جانبا الأبحاث الأنثربولوجية الوظيفية والمنوغرافيات التجريبية القسموية (segmentarism)، وكذلك دراسات خبراء الذهب الأسود والستراتيجيا ـ ألا تلاحظون أن الاستشراق يظهر كتركة للماضي القريب أكثر من كونه مشروعا حيا، يأخذ على عاتقه هذه التركة ويطورها؟ أو، بعبارة أخرى، ألا ترون أن الاستشراق، مع أعلام القرن التاسع عشر والعقود الستة أو السبعة الأولى للقرن العشرين، قد أعطى أحسن ما عنده، وأن استشراقا جديدا ـ لأسباب تاريخية معلومة ـ لا يمكنه، حاليا أو في المستقبل المنظور، أن يكتسي قوة سلفه أو يضاهي فعاليته وإشعاعه؟

■ هـ. جـ.: هل نسمي استشراقا الدراسات المتكاثرة حول العالم الإسلامي المعاصر؟ جوابي من حيث المبدأ بالنفي، وحتى أصحابها أنفسهم يرفضون تلك التسمية، بما أن الاستشراق هو إذن

ما يبقى مقصورا على الدراسات الكلاسيكية وهي تندر أكثر فأكثر، لكن أولئك المتخصصين مع وجود استثناءات يبقون، رغم ذلك، من حيث العقلية والموقف، في حومة المستشرقين. إن قلة منهم تكونوا في إطار المواد الكبرى، من تاريخ وعلوم سياسية واقتصاد وسوسيولوجيا وأنثروبولوجيا. فتخصصهم في العالم العربي أو الإسلامي قد اكتسبوه إما بمعرفة اللغة وإما بممارسة الميدان، وقلما بكليهما معا.

إني أندهش دائما لأمرين، أولهما: أن يؤلف أناس كتبا عن الإسلام المعاصر من دون أن تكون لهم أي معرفة بالعربية، أو بالعكس يعرفون هذه اللغة، لكن من غير أن تحصل لهم دراية بالميدان ولا بأي علم منهجي مسبق. وكلهم ينغلقون أمام ركام الكتابات الهائل بالعربية المتعلقة بقضايا راهنة، وذلك كما لو أنها قابلة للإهمال وأنها من تحصيل حاصل. إن التحليلات سواء منها الأمريكية لسنوات ٦٠ و٧٠ في موضوع القومية العربية، أو الفرنسية للأصولية الإسلامية خلال الثمانينيات والتسعينيات، لا يظهر أنها عموما تتصف بالعمق والجدارة، وبالطبع فإن لها مواطن تعاطفها أو نفورها، وتتسم بجهل شبه مطبق لكل خلفية تاريخية.

إن قضية الاستشراق، سواء كأثر متبق أو كنشاط ما زال حيا، لا يمكنها حاضرا أن تأخذ معنى إلا بقدر ازدهار المعرفة في العالم العربي والإسلامي. إن هذه المعرفة قائمة، ولكن يبقى علينا أن نطورها باتجاه العلمية الدقيقة وكذلك الواسعة المتفهمة، مما

يفترض وجود حد ولو أدنى من حرية الفكر. ومن الأكيد أن الدراسات الاستشراقية، رغم كل نقائضها، لا يمكن محوها بجرة قلم، لا سيما من طرف من يريد الانكباب على الإسلام القديم والكلاسيكي أو حتى الحديث، وذلك لأن رجل العلم يتوجب عليه معرفة أعمال سابقيه. ولكن من أجل هذا، لا بد من اكتساب معرفة قوية في ميدان خصوصي من العلوم الإنسانية، كما يلزم ألا نغالي في مخض الكلمات والأفكار العامة والركون إلى الإيديولوجيا والفكر المجرد، وغير ذلك من العناصر التي تستبد حاليا بأكبر جزء من الفضاء الفكري الإسلامي، وإلا فليس من حقنا أن نذم المستشرقين، قدامى ومحدثين، جيدين وغير جيدين.

* * *

مع ماكسيم رودنسون

□ سؤال بعض الباحثين الغربيين المهتمين بقضايا الشرق يرفضون أن يسموا مستشرقين، وأنت، حسب ما أعلم، لست منهم، لأنك تقر بوضع الاستشراق «القانوني» وتعتبره تكريسا لتقليد التعارف بين الشعوب، أليس كذلك؟

■ ماكسيم رودنسون: الاستشراق، وقد أُعطى له هذا الاسم، يعني دراسة البلدان المسماة بالشرقية، من طرف باحثين في أوروبا وأمريكا. نجد في كل الأزمنة أن شعوب البلدان المختلفة درسوا بلدانا وشعوبا أخرى غيرهم. ومنذ العصور القديمة اهتم الناس من مختلف البلدان بالشعوب المجاورة لهم أو الموجودة بعيدا

عنهم. عند اليونان نجد هيرودوت قد كتب كثيرا عن الشعوب التي كان يعرفها، والمصريون أيضا وصفوا مملكة نوبيا وشعوب البحر الأحمر، والصينيون لم يكفوا عن الكتابة حول الشعوب المحيطة بهم. وفي القرون الوسطى، الغربيون والعرب والمسلمون عموما بدءوا هم أيضا يكتبون عن سواهم. فهناك مثلا من بين المؤلفين المسلمين المسعودي والبيروني وابن بطوطة وابن خلدون وغيرهم. وقد كتب هؤلاء عن الشعوب التي كانت تحيط بهم. هناك عوامل كثيرة تفسر نمو الاستشراق، وخصوصا تلك التي عملت على توجيهه. فإننا نجده قد تطور في مرحلة شهدت فيها مناهج العلوم الإنسانية ازدهارا عظيما في الغرب أكثر من أي منطقة أخرى، وواكب النمو في علوم الطبيعة والصناعة. لقد خصص الغرب مجهودا كبيرا لهذه النشاطات التي كانت تجلب له الغنى والثراء. وبقدر ما كان يغتني كانت تتكون لديه الاستطاعة في التحرك والعمل. ففي جميع العلوم تسنى تنظيم لقاءات ومؤتمرات وخلق مؤسسات وجمعيات عالمية ومجلات... وفي هذا المسار، كان المنهج العلمي ينضج أكثر فأكثر، فيتم بواسطته على «الصعيد الداخلي» نقد المصادر المتعلقة ببدايات تاريخ روما وفرنسا وحول الإنجيل والتوراة وبدايات المسيحية. كل هذا بدأ من قبل واستمر في مرحلة كانت فيها أوروبا تغزو وتحتل أو تضع تحت وصايتها معظم الأقطار التي كان فيها الإسلام قائما.

□ س: إنك إذن لا تنفي دور الاستشراق في إنارة الطرق أمام الاحتلالات العسكرية للبلدان المغلوبة. وقد سمي ذلك بالاستكشاف والتعرف.

■ م.ر: العلماء الذين اشتغلوا بقضايا الاستشراق كانوا بالضرورة متأثرين بالأفكار السائدة في عصرهم، وكانوا ككل الناس مقتنعين بحق شعوبهم ودولهم في التقدم والانتشار. بل إن منهم من اعتقد أن من واجب العالم خدمة وطنه بعلمه. وكانت الإدارة تستفيد منهم وتستشيرهم من حين لآخر. وطبعا منهم من تخصص في مجالات لم تكن لها صبغة سياسية. فالمستشرق سيلفستردي ساسي مثلا قام بنشر مقامات الحريري والتعاليق التي كتبت حولها بالعربية. هذا العمل لم تكن له أية منفعة بالنسبة للاستعمار، عدا تعلم اللغة العربية طبعا. على خلاف ذلك، هناك مستشرقون آخرون اهتموا بمواضيع اكتست أحيانا ـ وإن بطريقة غير مباشرة ـ أهمية بالنسبة للتوسع الأوروبي. وحصل أن كانت بعض آرائهم مسموعة. وتولد عن كل هذا نتائج معقدة. ففي أوروبا توهم الناس أن الاستشراق كان حركة معرفية تتسم بالبراءة والموضوعية، في حين أن الشرق ذهب خطأ إلى اختزال تلك الحركة في نوع من الإيديولوجيا التوسعية ذات الأبعاد الاستعمارية... والحق أن الاستشراق فوق هذا التصور وذاك قد تمخض عن بعض المكاسب التي لا أشك في موضوعيتها وشمولية قيمتها.

□ س: لكن هذه المكاسب كانت جد مشروطة بإيديولوجيا التوسع وإرادة القوة، ومن هنا يتسرب إلى قوامها العلمي عيب النظرة الأحادية والتحليل البراني، أليس كذلك؟

■ م. ر: كانت رؤية الاستشراق من الخارج طبعا... ولكن

الرؤى من الداخل كانت كذلك حاضرة في هذه الحقبة. فمن القرن الثامن عشر إلى هذا القرن توفرت لدينا مجموعة من الكتب بالعربية، بعضها عبارة عن دراسات لبلدان عربية، أذكر منها مثلا كتاب محمد كرد علي عن سوريا، فهل هذا استشراق أم لا؟ ليس هذا هو المهم، مادام للاستشراق ـ حتى ككلمة ـ معان ومتحويات شتى. ثم أنه يلزم التمييز دائما في المجال العلمي بين المعطيات الموضوعية وبين الأفكار العامة. والعالم لا يهتم دائما بالأفكار العامة، وقد يكون هذا أفيد له من التعلق بأفكار غالبا ما تكون جد مشروطة بالإيديولوجيا. وإذا كان الغربيون يعرفون الشيء الكثير عن الشرق، فلأن لهم تسهيلات أكثر من سواهم في مجال السفر إليه وتعلم لغاته. والنتيجة أن الغربيين مهيئون لفهم بلدان الشرق من الداخل وفي حدود معقولة. والشرقيون أيضا اكتسبوا تقنيات كان الغربيون متقدمين عليهم فيها حتى أمسى التمييز بينها ضئيلا. طبعا، الاستشراق الأوروبي في بعض المجالات وحول بعض القضايا يعتبر متقدما، وذلك لأسباب لا تمت بأي صلة إلى التفوق العرقي، بل ترجع إلى التاريخ والتراكمات المباحثية فقط. وإذا كان المستشرقون قد تأثروا، بشكل أو بآخر، بالإيديولوجيا الاستعمارية، فإنهم في الوقت الراهن وبفعل تخلي الغرب عن مستعمراته، قد بدءوا يتخلصون منها كليا أو نسبيا. ولكن لا يلزم أن نخفي من جهة الرؤية الداخلية أن الإيديولوجيا السياسية في الشرق، إبان مرحلة شهدت صراعات خطيرة، كانت تمنع من إدراك وجه الحقيقة في بعض الحالات. هناك على كل حال في كل بلد عقيدة رسمية، وليس

من السهل دائما أن نسير ضدها، وهناك إيديولوجيات دينية متشددة تمنع أيضا من البوح ببعض الأشياء... أعطي مثالا لن يصدم العرب: ففي إيران، إذا كتب أحد عن حياة الخليفة عمر بن الخطاب، معظما مزاياه، رُجم بالحجارة، لأن ذلك الخليفة عند الشيعيين في إيران إن هو إلا شرير وبلاء مسلط. أما الغربيون فلا يبالون بهذا ويمكنهم أن يكتبوا عن علي أو عمر أو معاوية، على اعتبار أنهم أناس لهم ككل الناس مزاياهم وعيوبهم. والقول بأن الغربيين، بسبب تدخلهم من الخارج، كانوا يخطئون جوهر البنية الداخلية ليس قولا صحيحا. إذ يمكن أن نكون في الداخل ونظل دون المَسك بالدينامية الداخلية.

ما يمكن أن نأخذه على معظم المستشرقين هو عدم توفرهم على تكوين معرفي أو نظري كافٍ لقد كانوا تائهين وسط مخطوطاتهم، يمارسون التاريخ الحدثي (لأنه كان موضة) ويهتمون أيما اهتمام بالتاريخ الديني. يجب القول إنه حتى لعهد قريب لم تكن العلوم الإنسانية جد متطورة... ولكن المستشرقين الأذكياء جدا وحدهم كانت لهم بالرغم من ذلك حدوس ساطعة أو قدرة على تشغيل معارفهم الفلسفية تشغيلا مواتيا وخلاقا. ولكن على العموم، الأفكار العامة ذات النفس الفلسفي كانت ضعيفة... وبعد ذلك ازدهرت العلوم الإنسانية، وقام تاريخ الأديان وترعرع إلى درجة أن صنفا من المستشرقين أصبحوا يفسرون كل شيء بالدين، وهذا خطأ كبير في نظري. وعمل صنف آخر على تنمية الأنثروبولوجيا الفيزيائية وعلم اللغة التاريخية والمقارنة.

أما التطبيق الذي كانوا يقومون به فقد أسفر عن نتائج جد مؤسفة، إذ أمسوا يصلون إلى أفكار هي غاية في الخطأ، مثلا حول ما كانوا يسمونه بالعقل السامي والعقل الهند ـ أوروبي، ويفسرون تبني إيران للشيعية بكونها تمثل تمرد الروح الفارسية الآرية ضد الإسلام الذي كان ساميا، وأشياء أخرى من هذا القبيل. وكالعادة، حتى الباحثون عندما يخوضون في الأفكار العامة إنما يستمدونها كليا أو جزئيا من الرأي العام السائد في زمانهم.

□ س: إنه إذن عيب الإيديولوجيات السيارة والأبستمولوجيات العفوية. هل السقوط في هذا العيب أو التخلص منه هو ما يفسر اعتراض المستشرقين بعضهم على بعض؟

■ م.ر: إن العلوم لحسن الحظ تتقدم أو قل إن هناك على الأقل نزعات ومناهج جديدة تتمخض عنها التراكمات والمكاسب العلمية. وإذن فمن الطبيعي أن يعترض العلماء على أسلافهم ويحاولوا تطوير العلم من خلال وبفضل أخطاء هؤلاء... سيلفستر دي ساسي مثلا، وهو من الرعيل الأول (توفي في ١٨٣٨)، ما زلت استعمل من حين لآخر مقالاته أو كتبا خلفها وإن كانت مادتها قد خضعت لعمل جديد قائم على أساس وثائق أخرى إضافية. ومثل آخر: كتابه حول ديانة الدروز هو أحسن ما ألف في عصره. ولا يزال لحد الآن يحتفظ بقيمته كمرجع أساسي، إلا أن نطاق معارفنا اليوم بالأصول الإسماعيلية وبحكم الخليفة الحاكم بأمر الله زاد اتساعا ووفرة بفضل ما نشر من مصادر منذ قرن ونصف

من الزمن... وكذلك الشأن بالنسبة لچولدسيهر الذي كان رجلا عظيما، يعرف جيدا الأحاديث وميادين أخرى في علم الإسلام، بحيث عثرنا بفضله على نصوص ومخطوطات جديدة، وتحسنت بالتالي معارفنا وتقدمت في تلك الميادين الخصوصية. ولكن العلوم الإنسانية القائمة اليوم تجبرنا على رؤية الأشياء من زوايا أخرى وبمناهج مغايرة.

□ س: و«الشيخ الجليل» ماسينيون، ماذا تقول عنه من باب تقييم كتاباته، وأنت القريب منه إنسانيا والبعيد عنه في ميدان الأبستمولوجيا والمنهج؟

■ م.ر: أما ماسينيون فكان هو الآخر عبقريا على مستوى الأفكار، يعرف قراءة المؤلفين العرب والأتراك والفرس وآخرين. وكان يحظى بثقافة متنوعة، إلا أن فكره كان في نظري خاضعا تماما لمنظوره الديني الذي كان، من جهة أخرى، إيجابيا، بحيث دفعه إلى اتخاذ مواقف مناهضة للاستعمار رغم أنه كان ضابطا في الجيش ومنغمسا في وسط جد محافظ. وهذه المواقف العجيبة المشرفة لا تمنعني من التأكيد على أن رؤيته المتمركزة حول الدين قد شوهت إدراكه لبعض القضايا الأساسية. لقد ناقشته في ذلك كثيرا وكنت أرى أنه من شدة تعلقه بالمشاغل الصوفية كان يقرأ النصوص ويفهمها بطريقته الشخصية الخاصة، التي يصعب متابعته فيها. إن ما يقول به من باب الفهم والتأويل غالبا ما يكون ممتعا ومتضمنا لأفكار وحدوس لامعة، ولكنه في نظري كان يتناول الأمر بعجلة

ومغالاة. وكما يقول عنه مستشرق آخر «لقد كان يكتب بإملاء من الملائكة». ومرة كتب لي بخصوص مقطع من القرآن: «هو ذلك ما تقولونه ولكني أقرأ شيئا أكثر...». وغالبا ما كان يقرأ على هذا النحو. لذا وجبت الاستفادة منه بشيء من الحيطة والحذر، خصوصا بالنسبة لمن له رؤية جديدة.

□ س: لماذا كل هذا التحفظ من الحدس؟ ألا تعترف بدوره الإيجابي في انبناء البحث في الإنسانيات وفي العلوم الدقيقة؟

■ م.ر: أحترس كثيرا من الحدوس، وإن كانت تؤدي في علوم دقيقة كالرياضيات والفيزياء دورا معلوما. الحدس في حد ذاته ليس ملكة فاسدة طالما يتكون بفعل التجربة أو المعاناة. لكن لا بد معه من التزام جانب الحذر والتحقيق. وما يمكن أن نأخذه على علماء كماسينيون هو أنهم لا يتحققون من حدوسهم بما فيه الكفاية. وهذا لا ينفي أن ماسينيون كان رجلا فذا عبقريا بمعنى ما، أي في ظل نزعة وفي حقبته الزمانية، وإن كان بعض زملائه ينتقدونه انتقادا شديدا. وكان أحدهم وهو من أساتذتي يكرهه ويشهّر بمناهجه التي كان يرى أنها تزيغ عن جادة البحث الخالص. وبالفعل ما كانت لأساليب ماسينيون الانطباعية والحدسية لأن تروق علماء فترة كانت ما زالت متأثرة بالنزعة الوضعية.

□ ثم ماذا عن ماسينيون الإنسان من جهة، وعما تبقى منه الآن من جهة أخرى؟

■ م. ر: الجميل عنده أنه كان إنسانا متفتحا على أفكار الغير

ووجهات النظر المخالفة لآرائه. وقد حصل له أن نشر في *مجلة الدراسات الإسلامية* لمؤلفين ماركسيين، مع أنه كان يعارض أفكارهم. وهذا يدل على نزاهته واستقامته. وقد قال هو نفسه إنه عيب عليه نشر مقالات حول الثورات الشعبية أيام المماليك إذ كان مفهوم «الاجتماعي» والطبقات الاجتماعية يبعث على كثير من الاحتراس والتحفظ. كما أنه نشر هو نفسه بحثا ميدانيا حول التعاضديات الحرفية في المغرب وأبدى انفتاحا على تاريخ العمل في الإسلام. وإجمالا فقد كان يمارس التاريخ المجتمعي حوالي ١٩٢٠، الشيء الذي كان نادرا آنذاك، وأنا كذلك كنت كثير التذمر إزاء طغيان الدراسات الصوفية والدينية عموما في الاستشراق، وكنت أقول، على سبيل الإثارة، بأن جميع الناس في المجتمع الإسلامي، وحتى في حقبة الإيمان الخالص، ليسوا متصوفة ولكنهم كلهم يأكلون ويكدحون. وهكذا قدمت بحثا عن الطبخ العربي قبل ماسينون نشره في *مجلة الدراسات الإسلامية*، بالرغم من أنه بعيد عن مثل هذه الاهتمامات... إن ذلك الرجل كان واسع الأفق وعبقريا في قطاعه الخاص. إنه لم يعرف في الدراسات الإسلامية فحسب، هذا الحقل الذي لا يمثل الآن، للأسف، إلا حقلا محدودا في خضم نشاطات أوروبا، وإنما عرف أيضا خارجه، بصفته مناضلا مسيحيا يساريا، له علاقات جيدة برجالات الأدب والفن، على رأسهم بول كلوديل... أما اليوم، فقد أعيد، كما نعلم، نشر كتابه حول الحلاج (في أربعة أجزاء) وحظي ببعض الإقبال. بالإضافة إلى ذلك، فإن له اليوم أتباعا، أكثر مما كان في زمانه. وأيضا هناك الآن في فرنسا من

يقدم على نقده وإظهار بعض غلطاته، خصوصا بعد وفاته، بحيث لاحظنا أن بعض مراجعه كانت خاطئة وأن الطبري لم يقل بالضبط هذا القول أو ذاك... إلخ. ولكن كل هذا لا يقلل من قيمة ذلك المستشرق ولا يلغي تأثيره الذي ما زال ساريا.

□ س: وفي أمريكا، ماهي السمات البارزة في الدراسات الاستشراقية؟

■ م.ر: بكثير من الاقتضاب، يمكن القول بأن تلك الدراسات مطبوعة أساسا بالتجريبية، وتتجه في معظمها إلى الاجتماع السياسي والاقتصادي. وهي في هذا المجال منتعشة بفضل نظام الجامعات وتقدم مراكز البحث... ولكن عقلية العلماء الأمريكان عموما جد محافظة، مما يؤثر بالضرورة على نتائج الدراسات وتوجهاتها؛ غير أن هناك في أمريكا، كما في إنجلترا، عقولا شابة أكثر انتقادا وانفتاحا من أسلافها. وبالرغم من ذلك، وحتى لا نسقط في عيب الستالينية، يحسن ألا نحكم على قيمة دراسة من خلال عقلية صاحبها فقط. يمكنكم استعمال كتاب أو مقال لعالم ذي أفكار رجعية، وقادرٍ على إنجاز أبحاث نزيهة قد تكون بعض مسلماتها أو بعض نتائجها خاطئة، إلا أن هذا لا يمنعها من الوقوف عند حقائق أو وقائع جوهرية يتمخض عنها البحث النظري الدقيق أو الاستبار الميداني. المهم هو أن نعرف كيف نواجه قراءة هذه الكتابات بعقل نقدي يميز مقدار الموضوعية فيها.

□ س: إذا كانت الدراسات في أمريكا تطفح ببعد الحاضر وتُغَيِّب

أو تكاد العمق التاريخي، فلعل عكس الآية حاصل في استشراق أوروبا الكلاسيكي. أليس كذلك؟

■ م.ر: حقا، كانت للمستشرقين منذ زمن ليس ببعيد رؤية جامدة للعالم الإسلامي، فلم تكن تستوقفهم إلا سماته ومعالمه العتيقة، وفي ذلك تكريس لتقليد الاستشراق الكلاسيكي. لقد جعلتهم شروط العصر لا يهتمون إلابالعهد الوسيط بحيث لا يتعدى فضولهم العلمي حدود القرن السادس عشر. قطب الرحى في مشاغلهم كان بالأساس دينيا ومتأثرا بأشكال متفاوتة بإيديولوجيا الغرب الاستعماري. وبالتالي فقد كانوا يستخفون بأهمية أو جدة الحقب الحديثة. وأتذكر بهذا الصدد كتابا حول العالم الإسلامي الحديث لم أتأخر في انتقاده انتقادا شديدا خلق لي حتى بعض المتاعب. والكتاب هو لروحي لوتورنو، خبير في دراسة المغرب وواضع مؤلَّف جيد حول فاس قبل الحماية. وفي توطئة ذلك الكتاب سجل المؤلف بالحرف: «لقد أنجزت هذه الدراسة بسرعة ولم أستعمل فيها إلا منشورات مركز الوثائق الفرنسي، لما كان يعوزني من وقت لمطالعة أشياء أخرى». ومن ثمة أتت فصوله متضمنة لمغالط كبيرة. وبالطبع كانت قلة عناية المستشرقين بذلك الميدان تبعدهم عن فهم الحركات القائمة والتضاريس الجديدة.

□ س: منذ منتصف القرن التاسع عشر، كان اهتمام بعض المستشرقين باللغة العربية على أشده، وإلى اليوم، مع وجود الفارق، يدلي بعضهم بدلوهم في قضايا تمت بصلات إلى سجالات حول

قدرة تلك اللغة على التطور وقضية الفصحى والدارجة، أو التحرف العربي... إلخ. ما هي رؤيتك لهذا الموضوع وموقفك منه؟

■ م. ر: يلزم بادئ بدء التمييز بين اللغة والكتابة. شخصيا أنا أميل إلى الحفاظ على الحروف العربية. وحتى إن غيرنا الكتابة العربية فاللغة تظل هي هي، كما حدث بالذات للغة التركية. إن الكتابة مرتبطة بالذهن في حين أن اللغة ترتبط أيضا بعوامل أخرى. إن العيب في وجهة نظر العلماء العرب هو أنهم أشاعوا في العالم العربي كله فكرة قدسية اللغة، كما هو الحال من جهة أخرى في اللغة الفرنسية حيث يلوح الطهريون بنظرياتهم حول لغة راسين وكورناي وفولتير... إلخ. أما عندكم فيتم ذلك باسم القرآن والدين والوطن. صحيح أن الفرق في العربية بين اللغة المكتوبة واللغة الشفوية أكبر مما هو عليه في لغات أخرى. فللعرب أن يقروا بأنفسهم إن كان من اللازم تغيير لغتهم أو إصلاحها أم لا. وما علينا نحن إلا أن نسجل ما يقدمون عليه من قرارات وإجراءات. إن بعض اللغويين الغربيين قد ارتكبوا خطأ كبيرا حين ماثلوا مسار اللغة العربية بتطور اللغة اللاتينية، فقالوا إن اللاتينية كانت لأمدٍ طويل اللغة العرفانية في أوروبا، ثم رويدا رويدا حلت محلها اللهجة الإقليمية، كلهجة جزيرة فرنسا في فرنسا، ولهجة قشتالة في إسبانية والتوسكانية في إيطاليا. وكل هذه اللهجات تحولت إلى لغات أدبية، ثم انتهى بالتدريج العمل باللاتينية وحلت هذه اللغات الأوروبية الحديثة المنبثقة من تلك اللهجات محل اللغة الأدبية العالمية القديمة.

وقد ظن أولئك اللغويون أن اللغة العربية قد تعرف نفس المآل، ولم يفطنوا إلى الفروق الكبرى بين عهدنا والقرون السابقة عليه. إن

التعليم اليوم انتشر أكثر بكثير مما كان عليه الحال بالأمس، وأصبح يعمل، بمعية وسائل الإعلام والصحافة والمكتبات وغيرها من قنوات التوصيل، على نشر اللغة الأدبية بين الناس بطريقة كان من المستحيل تصورها في العهد الوسيط. وهكذا أصبح الناس الذين يحسنون قراءة اللغة العربية الكلاسيكية يعدون بالملايين. مما لا ريب فيه أن هناك لغويين مرموقين يتتبعون أحول لغتهم العربية في أقطارهم الأصلية، وأن اللغة العربية الأدبية تتغير، ويحدث التغير حتى في بنياتها الأساسية التي تظل في العمق بنيات اللغة الكلاسيكية الوسطوية. فهناك على مستوى الكتابة تراكيب جديدة ومفردات مستحدثة أو مستعملة بدلالات مغايرة... إلخ. وهذا ما يهتم بدراسته المتخصصون اللغويون في أكاديمية دمشق والقاهرة وفي مؤسسات أخرى كالتي توجد في بغداد والرباط. كما أن من بين المستعربين الأوروبيين من تخصصوا في ذلك الميدان وأعدوا فيه رسائل وأطروحات. فالعالم الألماني هانس فير قام بإنجاز أحسن قاموس للغة العربية الحديثة بالألمانية وترجم إلى الإنجليزية. وهناك أوروبيون يقومون بجرد الصحف العربية لرصد المستجدات اللغوية والأساليب الحديثة؛ وعليهم أن يحتاطوا كثيرا حتى لا يتهمهم العرب بالسعي إلى تكسير لغتهم. والحق أن الأمر لا يتعلق بكسر اللغة كما يعتقد الطُّهريون، بل بالتعرف على علامات ومظاهر تطورها إن كان لمفهوم التطور حقيقة ومعنى.

□ س: كثيرا ما تتحدثون عن الإسلام بصيغة التعدد أو عن الإسلام التاريخي، فما هي خلفية هذا المفهوم النظرية؟

■ م.ر: تاريخيا، يحسن التحدث عن الإسلام بصيغة الجمع كما

هو شأن كل الأديان والإيديولوجيات. فإن كانت مسيحية القرن العشرين ليست هي مسيحية العاشر التي هي بدورها لا تطابق مسيحية القرن الأول، وإن كانت ماركسية لينين ليست هي بالذات ماركسية ماركس، فإن الإسلام بدوره تتجاذبه تيارات متعددة متضاربة تقول إنها هي الإسلام، من وهابية وسلفية وحركة إخوان مسلمين وخمينية... إلخ. وبالتالي من اللازم أن نحدد دائما ما نعنيه من مفهوم الإسلام، هل هو مجموع الأركان والمعتقدات الثابتة أم هو مجموع التآويل التي أقامها الأئمة والعلماء على امتداد العصور. فإن كان المعنى الثاني هو ما يهمنا تاريخيا، فإن الحركات والثورات السياسية التي عرفها الإسلام مبكرا وطيلة القرون الوسطى كانت كلها تقوم باسم الإسلام والعودة إلى «الإسلام الحق»؛ فنشأت مذاهب وفرق هي في نظري أحزاب ثيولوجية ـ سياسية. وفي هذه العهود كان على كل نظرية للتنظيم الاجتماعي وللثورة أن تقوم في ميدان الثيولوجيا، وبالتالي أن تتبنى أو أن تخلق تأويلا جديدا للدين. طبعا، الأمور الآن تغيرت نسبيا، إذ أصبح من الممكن القيام بثورة بدون المس بالدين أو جعله في واجهة الصراع. وهذا لا يعني أن زمن التلويح بالتقليد والعمل على ترسيخه قد أدبر وولى، بل إن ما حدث للكاثوليكية نراه اليوم عند طبقات من فقهاء الإسلام وعلمائه الذين يقفون أمام كل تطور باسم الدين والتقليد، ولكن ليس هذا هو الاتجاه الوحيد في الإسلام. فهذا الدين نفسه يصلح لآخرين للدعوة إلى إصلاحات وحتى إلى ثورات، لعل أبلغها وأشدها وقعا الثورة الخمينية في إيران ١٩٧٨ـ ١٩٧٩.

* * *

مع حسن حنفي

المفكر المصري المعروف حسن حنفي يدعو في كتابه «*مقدمة في علم الاستغراب*» (مدبولي، القاهرة، ١٩٩١) إلى إقامة هذا العلم من أجل التحرر من تبعية المعرفة الاستشراقية، وكرد فعل عليها بناء معرفة عربية ـ إسلامية بالغرب تتأسس لا على الهيمنة وسلطة إنتاجها، بل على مبادئ التكامل المعرفي والتكافؤ في القوة.

هل لهذه الدعوة ما يبرر مضمونها:

١ـ مع العلم أن الآخر، الذي هو الغرب بالنسبة إلينا، ما استقل عن معرفة نفسه بنفسه، أو سجل في هذا المجال شغورًا أو تراخيًا ملحوظين، كما حدث للعرب والمسلمين في عهود انتكاستهم التاريخية المصاحبة لانتعاش الاستشراق.

٢ـ مع اعتبار أن منطق التضاد ورد الفعل لا تهيئه طبيعته وظرفيته لأن يتسم بروح المبادرة والإبداع.

من منطق هذين التحفظين نتوجه إلى حسن حنفي بأسئلة عن مشروعه وعن المعرفة الاستشراقية بوجه عام.

□ سؤال: المستشرقون ـ إلا القليل منهم ـ يعطون الانطباع أنهم ينتمون لمجمع علمي له عصبيته ومسائكه وتقاليده. فالقاعدة العامة أن بينهم يخيم جو من التسامح والتعاضد وحسن الجوار. وحتى حينما يتعدون ـ عن وعي أو لا وعي ـ هذه القاعدة ليتبادلوا الانتقادات أو الطعون، فإنهم يحرصون على أن يبقى ذلك خاصًا بهم كأعضاء أسرة واحدة. وهكذا يمكن لرينان أن يهزأ بعلم

سليفستر دي ساسي الموسوعي متسائلًا عن فائدته وجدواه؛ ويمكن لبيكر أن يعتبر التاريخانية [الاستشراقية] بالية والموضوعية كوهم ليس غير؛ويمكن لـورد نبورغ في دراسته عن خمسة مستشرقين مرموقين، *الإسلام في مرآة الغرب*، أن يحول إلى منهج نزعة اسمية أو نسبوية ويستعمله آمنا مطمئنًا... إلخ. ولكن، بمجرد ما يرتفع صوت من خارج الحرم المجمعي ليصوغ انتقادات أو يباشر بعض المراجعات المحرجة في حق المستشرقين، حتى ترى هؤلاء يشهّرون بتدخله فيما لا يعنيه أو بجحوده ونكرانه للجميل، وتراهم يتذمرون ويعبسون أو يقابلونه بالتعويضات والتحديات... ومثل هذه الردود واضحة جدًا في الاستقبال السيئ الذي خص به ك. كاهين وف. جابرييلي مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»، أو في انتقاد كتاب إ. سعيد من طرف ب. لويس، الذي كان له على الأقل فضل التصريح بما يقوله غيره سرًا أو خفتا. ويقود هذا كله إلى طرح سؤال في العتبة التحضيرية لكل مقاربة تحليلية: ما هي ـ من حيث المشروعية المعرفية ـ شروط إمكان نقد الاستشراق، أو قيام «علم الاستغراب»، حسب تعبير كتابك في الموضوع؟

■ حـ.جـ.: الاستشراق هو هذه المجموعة من الدراسات التي قام بها الباحثون الأوروبيون في أوج النهضة الأوروبية وإبان المد الاستعماري الأوروبي عندما أرادت أوروبا جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية أي في المستعمرات خارج القارة العجوز. كان الغرض من الاستشراق والتبشير آنذاك هو التمهيد لجنود الغزو العسكري أولا، والاقتصادي ثانيًا، والثقافي ثالثًا، وهذا من خلال عدة أجيال من المستشرقين. لذلك سادت

الدراسات اللغوية حتى يمكن مخاطبة الشعوب، والتاريخية حتى يمكن معرفة تاريخها، والثقافية حتى يمكن التعرف على حضارتها ومكوناتها الذهنية. لم يكن الغرض العلم للعلم أو المعرفة للاطلاع أو توسيع دائرة التاريخ خارج المركز إلى الأطراف.

وقد شارك في هذه الدراسات كل الباحثين من دول الغزو الحديث: إسبانيا، وفرنسا، وألمانيا، وهولندا، وبلجيكا، وإيطاليا، وإنجلترا، وروسيا ثم أمريكا. وبالرغم من تنافس الدول الغربية فيما بينها على المستعمرات الجديدة إلا أنها كانت متفقة فيما بينها على تقسيم الأطراف. فالمناطق شاسعة، وكل دولة لها أطماعها في مناطق معينة مختلفة عن مناطق الأطماع للدول الأخرى. فأطماع بريطانيا في الهند والطرق المؤدية إليها، مصر، وعدن؛ وأطماع فرنسا في الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط في شمال إفريقيا، الجزائر، وتونس، والمغرب، وعلى السواحل الشرقية له في سوريا ولبنان؛ وأطماع إسبانيا والبرتغال نحو العالم الجديد في جزر الهند الغربية وفي أمريكا الوسطى؛ وأطماع هولندا في جزر الهند الشرقية، إندونسيا؛ وأطماع ألمانيا في وسط إفريقيا، وإيطاليا في ليبيا والحبشة، وروسيا في الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى... إلخ.

فهناك أوروبا الموحدة في الأهداف والمصير وما دونها من البلدان المهيمن عليها والمهيضة الصفوف والغايات. فالتناقض الرئيسي هو بين أوروبا وغيرها، بين المركز والأطراف، والتناقض الثانوي بين علماء المركز في أنجع الوسائل لتحقيق الهدف

المشترك تحت ستار العلم والموضوعية والحياد. إنه خلاف ظاهري وليس تناقضًا جوهريًا، تباين في وجهات النظر وليس صراعا قويا، وتباين في الاجتهادات وليس تضاربًا في الأهواء. فإذا ما كشف العلماء والدارسون من الأطراف وحدة الهدف في الاستشراق المركزي بالرغم من اختلاف الوسائل فسرعان ما يبدون في نظر الاستشراق، كما يقول سؤالك، وكأنهم غرباء على الميدان، دخلاء على العلم، كاشفون النقاب عن دعوى العلم الظاهرية وحقيقة الهيمنة الباطنية. وسرعان ما يبدو التناقض الرئيسي بين علماء الأطراف وعلماء المركز، بين وظيفة العلم في تحرر الشعوب والأوطان وبين استخدام العلم للسيطرة والغزو. وصراع العلماء مقدمة لصراع القوى. ونقد الاستشراق أحد مظاهر معركة التحرر، تحرر الذات من أحكام الغير، وانطلاق الأنا من قبضة الآخر على مستوى التصور والرؤية. فإذا ما حدث ذلك كما هو الحال عند أنور عبد الملك وإدوارد سعيد وغيرهم، فسرعان ما ينقلب علماء المركز وباحثوه إلى الدفاع، وخير وسيلة للدفاع هي الهجوم، ورد كشف الستار إلى إيديولوجيات الشعوب المقهورة والحساسية المفرطة تجاه الاستعمار. ومن ثم تصبح أحكام الذات التي تعبر عن حركتها في التحرر مجرد أحكام ذاتية، صرخات وجودية، تعبر عن أزمة، وتكشف عن نقص تجاه الآخر. ويصبح الاستشراق هو العلم، ونقد الاستشراق هو الإيديولوجيا، قلبًا للموازين وتبادلًا للأدوار. نقد الاستشراق إذن جزء من حركة التحرر العربي والإسلامي بل وفي العالم الثالث كله. فبعد جلاء قوات الاحتلال، وتحرر الأراضي،

وبداية الاعتماد على الذات في التنمية والتقدم، بقي أن يتم تحرر الذات من أحكام الآخر، وأن تتحرر من هذه الصورة النمطية التي قيدها بها الاستشراق.

وكما كان الاستشراق حركة تاريخية وقت العنفوان الأوروبي وسيطرة المركز على الأطراف، فإن نقد الاستشراق حركة تاريخية كذلك، إكمالًا لحركة تحرر الشعوب المستعمرة، تخليصًا لثقافات الأطراف من سيطرة أحكام المركز ومناهجه ومفاهيمه ونتائجه. نقد الاستشراق هو استشراق مضاد ضرورة معرفية وشرعية وجودية يهدف أولًا إلى رد الاستشراق إلى ظروفه التاريخية التي نشأ فيها، وإثبات أنه ليس دراسة موضوع بل وموضوع دراسة، وأنه محدود بحدود الغرب وبأهدافه وتاريخه ونشأة علومه وربما بنهايته وأفوله على رأي فلاسفة التاريخ المعاصرين: أشبنجلر وتوينبي وچارودي.

فالاستشراق ليس علمًا على الإطلاق يكشف عن حقيقة بل هو سلاح في أيدي الدول الغربية لتحجيم الأنا وهيمنة الآخر، يكشف عن الغرب، عقليته وتاريخه وأهدافه ومناهجه أكثر مما يكشف عن الموضوع المدروس، شعوب القارات الثلاث. ويمكن للباحثين الوطنيين مراجعة الاستشراق، مناهجَ ومفاهيم ونتائج وأحكامًا بالرغم مما يتطلب ذلك من دقة وعلم وطول وقت وعظيم جهد. يستعمل الاستشراق عدة مناهج واعية أو لا واعية، وتسيطر عليه تيارات غلبت على الفكر الأوروبي حينًا. مثال ذلك المنهج

التاريخي الذي يرصد وينسق ويرتب ويصف دون إدراك للدلالات والمعاني، خالطًا بين المعلومات والعلم، بين المادة العلمية وتحليلها أو قراءتها. والمنهج التحليلي الذي يحلل الظواهر لدرجة ضياع المدلول الكلي، والمنهج الإسقاطي الذي يكشف عن عقلية الباحث أكثر مما يكشف عن موضوع البحث، ومنهج الأثر والتأثر الذي يفرغ الحضارة المدروسة من إبداعها الذاتي محيلًا إياه إلى مصادر خارجية. ومن المفاهيم السائدة العقلانية بمعناها الأوروبي، والفصل بين الدين والدولة بتاريخه الأوروبي، ونشأة العلم ضد الإيمان كما نشأ في الغرب، وعقليات الشعوب وشخصياتها كما هو الحال في الأحكام العنصرية والرؤية الشعوبية الغربية. ومن النتائج الشائعة الحكم على الثقافات بالتقليد ونقص الإبداع والتناقض والبدائية والسحر والخرافة والتقابل بين الآرية والسامية. صحيح أن أمثال هذه النتائج قد خفت وخفتت ولكنها أخذت أشكالًا أخرى في العلوم الإنسانية، خاصة أنتروبولوجيا الثقافة، كما في «الإسلام تحت الملاحظة» (Islam observed) لچيرتز مثلًا. فالشعوب والثقافات المدروسة موضوعات للملاحظة كما هو الحال في علم النفس الحيواني لمعرفة آليات السلوك الإنساني.

□ س: يعيب ماسينيون على بعض المستشرقين ـ إضافة إلى «عجزهم عن أن يصيروا ضيوفًا روحيين للإسلام الذي يريد أعضاؤه العيش معًا» ـ كونهم «لم يتوفقوا في إدراك البنية المشعة للحياة ولا ارتكازها على التعلق المتبادل، هذه الحياة التي يشرِّحونها بعلمهم الوافر المتأني» (*شوق الحلاج*، ١٩٢٢ ص ٤٦٥). على ضوء هذا

المطعن، لنا أن نفهم أن المعرفة الاستشراقية الواسعة ـ حتى في شكلها الأكثر تعمقًا في باب الإحاطة التاريخية واللغوية ـ يمكنها أن تنطوي على مخاطر العمى وعلى معاطب مضلة ضارة. فإذا كان هذا صحيحا، فما هي، حسب تجربتك، الإجراءات الاحترازية التي يلزم اتخاذها لإحسان تسيير الإحاطة المعرفية التي تظل رغم كل شيء لازمة وشرطية؟

■ حـ.حـ: إن نقد ماسينيون للنزعة التاريخية ونسيان التجربة الحية الأصيلة في الاستشراق الغربي نقد صحيح. وقد كانت الحياة نفسها موضوعات لتحليلات الصوفية في التجارب الذوقية ووصف ارتقاء الروح في المقامات والأحوال. يذكّر ماسينيون بالجانب المنسي في الاستشراق حتى يظهر جدل الخارج والداخل، المادة والروح، الظاهر والباطن، السطح والعمق، التاريخ والشعور. ولكن ماسينيون ينتقل من النقيض إلى النقيض. لقد درست معه لمدة عامين ١٩٦٥ـ ١٩٨٥ في مكتبته الخاصة في منزله في سولفرينو. وهو الذي نبهني إلى علم أصول الفقه الذي لم أكن قد درسته من قبل بالرغم من تنبيه مصطفى عبد الرازق على أهميته ودلالته على إبداع المسلمين وتأسيس العلوم. وماسينيون الصوفي المفتون بالحلاج، كان لجوءه إلى الباطن والتجربة الحية لقاءً إسلاميًا ـ مسيحيًا. فالحلاج المصلوب أحد تجليات السيد المسيح، وحياة الحب حياة مشتركة بين الإسلام والمسيحية. ففي التصوف يلتقي الدينان. فهل الذوق وحده هو أساس الإسلام؟ وأين العقل أساس النقل؟ وأين التشريع والدولة ونظام العالم؟ لم يأخذ ماسينيون من

الإسلام إلا ما اتفق مع المسيحية من أجل فهم مسيحي للإسلام، وترك خصوصية الإسلام في العقل والتشريع مقابل خصوصية المسيحية في الإيمان وملكوت السموات عملا بقول عيسى ابن مريم: «مملكتي ليست في هذا العلم». لذلك أسس «دار السلام» من أجل الحوار الإسلامي المسيحي. فبدل العداء التقليدي الكامن في الاستشراق التقليدي هناك الوئام الجديد بين المسيحية والإسلام لحساب المسيحية، وعلى أية حال الوئام الإسلامي المسيحي أفضل من العداء الغربي الإسلامي. ولكن هل يسير التاريخ بالأمنيات؟ وقد يقول البعض إن الهدف وهو الاحتواء والهيمنة لم يتغير في كلتا الحالتين، بالرغم من اختلاف الوسائل والأدوات مرة بالعداء الواضح، ومرة بالاستمالة والقول الحسن.

وعلى هذا النحو يمكن لكل مستشرق استعمال مادته الإسلامية لإثبات غايته الخاصة. البعض يثبت أن روح الحضارة الإسلامية كما بدت في التصوف عامة، والحلاج المصلوب خاصة، هي المسيحية. والآخر يثبت أن جوهر الحضارة الإسلامية كما بدا في الفقه عامة وفي التشريع خاصة، هي اليهودية. ومن ناحية ثالثة فإن تأكيد الإسلام على المساواة والعدالة الاجتماعية، وتحريم كنز الأموال واحتكاره بين قلة من الأغنياء، واعتبار العمل وحده مصدر القيمة، وحق الحاكم في المصادرة للمال العام. والتأميم لما به مصالح العباد، قد يعطي مستشرقًا حديثًا قراءة ماركسية للإسلام؛ كما قد تدفع روح التجارة والربح والتفاوت في الرزق والنشاط التجاري الحر واقتصاد السوق مستشرقًا حديثًا

آخر لقراءة الإسلام قراءة رأسمالية. ومن ثم تصبح الحضارة الإسلامية مادة لتأييد المسيحية واليهودية أو لتدعيم الماركسية أو الرأسمالية دون بحث في روح الحضارة الإسلامية ذاتها، لا كوسيلة بل كغاية.يستحيل تزويق الاستشراق وجعله أكثر قبولًا عند الشعوب في القارات الثلاث. ومع ذلك يمكن أن تكون له مصداقيته إذا ما رفض المستشرق الجديد المركزية الأوروبية، ولم يقسم العالم إلى مركز وأطـراف، إلى حضارة أنموذجية وحضارات تقتفي الآثار، وإذا ما حاول المستشرق النابه بيان خصوصيات ثقافات الشعوب وإبداعيتها عبر التاريخ، وإذا ما كان عادلًا في كتابة تاريخ الإنسانية ونصيب كل الشعوب على قدر متساو فيه. ويمكن للمستشرق المتحرر من العنصرية الدفينة في أعماق الوعي الأوروبي أن يبدأ عمله بنقد الغرب حتى يتحرر منه ومن قوالبه وتصوراته ورؤاه للعالم، وأن يساهم في رده إلى حدوده الطبيعية وإثبات تاريخيته. ثم بعد ذلك يدرس شعوب القارات الثلاث وثقافتها بذهن حر ومنهج أصيل، دون استعلاء أو تعصب.

هذا هو صك النجاة للاستشراق. وتلك شهادة براءة الذمة حتى تكون له مصداقية جديدة. كما يمكن للمستشرق أن يبدأ دراساته دون أحكام مسبقة وبتجرد تام قدر الإمكان، مدركًا أن لكل حضارة خصوصيتها ولكل ثقافة بنيتها، وأن العلم والنهضة والتقدم والعقلانية والنزعة الإنسانية والحرية والعقد الاجتماعي ليس حكرًا على ثقافة دون ثقافة، وليست إبداع الحضارة الأوروبية وحدها بل

إنها موجودة في كل حضارة بصور مختلفة وفي ظروف مختلفة، وبلغة مغايرة: الكونفوشيوسية في الصين، والهندوسية في الهند، والمعتزلة في الإسلام، والفلاسفة في اليهودية... إلخ. ويتطلب ذلك نوعًا من مجاهدة النفس، والتخلص من الأحكام المسبقة التي يتعلمها المستشرق وهو في مرحلة الدراسة والتكوين في نظمه التعليمية، وأن يكون مسيحيًا أكثر مما هو عليه بمعنى حب الجار، وعشق الروح، والتأمل في ملكوت السموات حتى يتخلى عن عنصريته الدفينة ورومانيته أو جرمانيته أو إفرنجيته القديمة التي طغت على روح المسيحية، وترسبت في الأعماق حتى أصبحت المسيحية مجرد شعائر وطقوس.

إن دراسة الأنا للآخر هي جزء من العلاقة العامة بين الأنا والآخر، فإذا كانت علاقة صراع كان العلم أحد مظاهره، وإذا كانت علاقة تعلم متبادل وتعارف بين الثقافات أصبح الاستشراق أحد مظاهر هذه التعددية الثقافية التي تتجه نحو مثل إنسانية مشتركة.

□ س: الاستشراق (الإسلامياتي)، في جانبه الوصفي، ينسج أدبيات هي عبارة عن سرد طويل لنفس القصة، قصة الإسلام وثقافته. وهذا السرد يُحري طبعًا، هنا أو هناك، بعض التنويعات الشرحية ويستند بالتأكيد إلى التنبريزات أو التركيزات الانتقائية (تمس الفقه أو الكلام أو التصوف... إلخ). غير أنه لا يبدأ حقًا بإيقاظ انتباه المعنيين إلا حينما يتحول إلى محاولات في التنظير والتفسير. وهنا بالذات، أي في هذا المنعرج، نرى إسلامولوجيين

ـ حتى من الصنف المرموق ـ يسجلون نقطهم السيئة، بخلق مآزق فكرية أو بالتسيب في دروب لا تفضي إلى شيء.

إذا كان هذا حال بعض الوجوه الكبيرة ـ التي يمكنك بالمناسبة استحضارها ـ فهل تعزو أسبابه إلى إخفاقهم في اختبار الفكر والمفهوم، أم إلى مبالغتهم في استعمال مناهج لم تثبت بعد قيمتها الفعلية (الفيلوجيا والتاريخانية والمقارنتية... إلخ)، أو أخيرًا إلى كونهم يحشرون أنفسهم ويحشرون عالمهم التربوي والثقافي في موضوع تأويلاتهم؟

■ حـ. حـ.: كرد فعل على النزعة التاريخية والوضعية التي سادت الاستشراق خاصة في القرن التاسع عشر نشأ استشراق جديد يحاول تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الجديدة والاستفادة منها. فالاستشراق في النهاية خاضع في نشأته وتطوره ومناهجه وتصوراته إلى ما يحدث في الغرب من تطور العلوم ومناهجها. بل إن مؤتمر المستشرقين التقليدي قد تحول إلى «مؤتمر العلوم الإنسانية في إفريقيا وآسيا» بعد أن شاعت كراهة اللفظ القديم وورثة اللفظ الجديد الذي يبدو أكثر موضوعية وحيادًا عند الكثيرين.

والحقيقة أن هذا التطور الجديد للاستشراق إنما هو خاضع في أغلب الأحيان ليس إلى أزمة الاستشراق في ذاتها، بل إلى تطور العلوم الإنسانية في الغرب ذاته، خاصة وأن الاستشراق يتعرض لعلوم اللغة والتاريخ والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق وعلم السياسة، وكلها علوم إنسانية. كما أن استعمال

المناهج الجديدة للعلوم الإنسانية لا يعارض الهدف العام للاستشراق كعلم، وهو فيض أوروبا خارج حدودها كذات دارسة وكمناهج للدراسة. ومن ثم يتم الترويج للثقافة الغربية موضوعًا ومنهجًا من خلال الاستشراق التقليدي المجدد ومن خلال العلوم الإنسانية الجديدة وبالتالي يتم ضرب عصفورين بحجر واحد.

والحقيقة أن الاستشراق الجديد الذي يقوم على التفسير والفهم والتأويل والتنظير لا يهدف إلى حل أزمة الاستشراق التقليدي بقدر ما يتبع «موضة» التجديد في الغرب في الفكر وأنماط الحياة. فلا شيء في الغرب، علمًا أو سلوكًا، ثابت على نمط واحد. كما يخضع ذلك لمزاج المستشرق ودرجة تكوينه الفلسفي والعلمي ومدى رغبته في الخروج على الاستشراق التقليدي. وغالبًا ما يجمع بين تخصصين: الدراسات الإسلامية وأحد فروع المعرفة الإنسانية في الغرب، إما في نفس الوقت أو على مرحلتين متتاليتين في حياة الباحث المستشرق. ولكن في هذه الحالة تكون مادة البحث الإسلامية هي مجرد مادة لاختبار صدق الفروض العلمية الجديدة المستمدة من العلوم الإنسانية من حيث التصورات أو المناهج. ليس المقصود هو الكشف عن دلالات جديدة للدراسات الإسلامية، بل عن جدوى استعمال أدوات التحليل الجديدة ومدى مصداقيتها. وحتى في هذه الحالة يستمر الجدل القائم بين مركب النقص ومركب العظمة، بين موضوع الدراسة والذات الدارسة، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فلولا هذه المناهج الجديدة لما أمكن التعرف على دلالات جديدة في الدراسات الإسلامية.

ونرى اليوم المستشرق الجديد متمسكًا بتعاليه على أقرانه من قدماء المستشرقين التقليديين وعلى الباحثين المسلمين الذين ما زالوا واقعين في مناهج التكرار للمادة القديمة دون تجديد، أو في الخطابة والدفاع دون نقد أو تحليل. والنتيجة النهائية لهذا الاستشراق الجديد هي الدخول في متاهات لفظية وتصورية ومنهجية لا خروج منها، كما يقول سؤالك. وتتم التضحية بموضوع الدراسة من أجل مماحكات الألفاظ وألا عيب المناهج الجديدة. ويكون الفشل لعصيان الموضوع القديم على المنهج الجديد. ويكون النجاح بفضل المنهج الجديد وتطبيقه على المادة القديمة.

والتحدي الأعظم في هذا الاستشراق الجديد يكمن في الرغبة الفعلية في الخروج من مأزق الاستشراق الوضعي التاريخي القديم وإيجاد مناهج جديدة مطابقة للمادة المدروسة ومن داخلها، خاصة إذا كانت المادة المدروسة ذاتها منهجًا مثل التأويل أو التنزيل أو العقل والنقل. بل إن هناك علومًا بأكملها تجمع بين الموضوع والمنهج مثل علم أصول الفقه القائم على التنزيل، وعلوم التصوف القائم على التأويل. فيمكن للموضوع المدروس أن يمد الباحث بمنهج ذاتي، وأن يفرض نفسه عليه باعتباره موضوعًا ومنهجًا في آن واحد.

وما دام الاستشراق الجديد يستعير المنهج من العلوم الإنسانية الغربية لموضوعه الإسلامي، فستظل المسافة بعيدة بين الموضوع والمنهج إلى درجة عدم التطابق والتنافر والتضاد. أحيانًا يختفي الموضوع كلية لصالح براعة المنهج الذي يدل بدوره على براعة

الباحث. ويكون الهدف في هذه الحالة إثبات إبداع المنهج وليس الكشف عن الموضوع.

وكما كان الاستشراق القديم جزءًا من تاريخ الغرب وتطبيقًا لمناهجه التاريخية الوضعية، فإن الاستشراق الجديد القائم على الفهم والتأويل هو أيضًا جزء من الثقافة الغربية في دورها الجديد وامتداد لمناهج المركز على موضوعات المحيط. فائدته هو الحث على التفكير والتدريب الفكري وليس النتائج.

□ س: عندما نقف على أفكار بعض المستشرقين الثابتة، كالقول بأن الإسلام فرقة مسيحية (بيكر)، أو أن المسلمين اليوم محتاجون إلى أن يُنقذوا من طرف البعثات المسيحية (ماكدونالد)، أو أن الدعوة الإسلامية الإصلاحية (panislamism) «وباء» أو «خطر داهم» يلزم معارضته «برفض حازم» (سنوك هورخرييه)... إلخ.

عندما نتأمل مثل هذه الأفكار ـ التي ليست بالمعزولة أو الشاردة فإننا نصاب بالذهول أمام عمى أصحابها وغياب يقظتهم المعرفية والتاريخية، وبالتالي أمام عجزهم عن الحفاظ على البعد النقدي اللازم إزاء ضغوطات وإكراهات زمانهم، الذهنية منها والسياسية! فكيف تشاطر الباحثين «المواطنيين» ذلك الإحساس، سواء كانوا إسلاميين أو علمانيين؟

■ حـ.حـ.: إن أمثال هذه الأقوال: الإسلام فرقة مسيحية أو يهودية، والمسلمون لا يتقدمون إلا من خلال إرساليات التبشير وأتباع النموذج الغربي، والنهضة الإسلامية الحالية وباء وبلاء، لا

تدل فقط على عمى معرفي أو خطأ في الرؤية بل تكشف عن تعصب ديني تقليدي ومعروف في أعماق الوعي الأوروبي. ومن مظاهر هذا التعصب تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها، وإنكار إبداعاتها منذ الأصول الأولى في الوحي حتى تحققاته التاريخية في شتى العلوم العقلية النقلية والعقلية الخاصة أو النقلية الخالصة، والتنكر لنهضتها الحالية التي أدت إلى التحرر من الاستعمار وإنشاء الدول الوطنية الحديثة ولحركات الإصلاح الديني التي منها خرجت معظم حركات الاستقلال الوطني، وكأن المجتمعات الإسلامية الحديثة غير قادرة على النهضة والتصنيع والعمران. وإن حدث فبتأثير من الغرب كنمط للتحديث، كما نشأت الحضارة الإسلامية القديمة بتأثير من الحضارة اليونانية وغيرها من الحضارات الفارسية والهندية القديمة. ويتم تفريغ الإبداع النظري القديم من أجل تفريغ الإبداع العلمي الحديث حتى تفتقر الروح والأرض معًا، ويكون الجدب الحضاري هو مصيرنا في التاريخ. والسبب في ذلك ليس عمى أصحاب هذه المقالات، لأنهم على وعي تام بمهمة التفريغ الحضاري التي يقومون بها عن قصد ورويّة وليس غياب يقظة معرفية وتاريخية بل حضور نية مع سبق الإصرار والترصد على أن الإسلام فرع لأصل غيره، وعلى أن الحضارة الإسلامية شرح لغيرها، وعلى أن المسلمين أطراف لمركز خارج عنهم؛ وليس غياب البعد النقدي بل هو حضور متطرف للنقد لدرجة الهدم والتنكر للموضوع ذاته.

□ س: إذا تركنا جانبا الأبحاث الأنثربولوجية الوظيفية والمنوغرافيات التجريبية التجزيئية، وكذلك دراسات خبراء الذهب الأسود والستراتيجيا.. ألا تلاحظ أن الاستشراق يظهر

كتركة للماضي القريب أكثر من كونه مشروعًا حيًا، يأخذ على عاتقه هذه التركة ويطورها. أو بعبارات أخرى، ألا ترى بأن الاستشراق، مع أعلام القرن التاسع عشر والعقود الستة أو السبعة الأولى لهذا القرن، قد أعطى أحسن ما عنده، وأن استشراقا جديدًا ـ لأسباب تاريخية يمكنك ذكرها ـ لا يمكنه، حاليًا أو في المستقبل المنظور، أن يكتسي قوة سلفه أو يضاهي فعاليته وإشعاعه؟

■ حـ.حـ.: صحيح أن الاستشراق التقليدي كان هو الجناح الفكري لتجارة المجالات أو التوسع السياسي كما يقول جاك بيرك، ثم تجدد بعد ذلك في القرن العشرين اعتمادًا على العلوم الإنسانية، خاصة الأنثروبولوجيا الثقافية، كما اتسع ميدانه حتى شمل مراكز الدراسات الإستراتيجية وخبراء الذهب الأسود. ومع ذلك فهو تركة الماضي مهما حاول التأقلم والتكيف مع ظروف العلم المتغيرة وحاجات الغرب المتجددة، فالبواعث لم تتغير: إنها الهيمنة على الشعوب والثقافات.

إن إمكانية ظهور استشراق جديد تظل محدودة للغاية، لأن الباحث الأوروبي تراكم عنده تاريخه الخاص وعنصريته الدفينة وعصره الإمبريالي و«تفوقه العلمي». لذلك نعاصر نحن نهاية الاستشراق كما نعاصر نهاية الاستعمار. ونعاصر بداية نهاية الاستشراق الجديد في الأنثروبولوجيا الثقافية وفي علم اجتماع الثقافة لأنه محدود بمناهجه، ولم يعد استشراقًا بقدر ما هو علوم اجتماعية نسبية يمكن تطبيقها على كل الشعوب والثقافات بلا استثناء، في الغرب وفي العالم الإسلامي على السواء، في المركز

وفي المحيط، كما يزعمون. ولكن الذي يبقى هو الاستشراق المضاد أو الاستشراق معكوسًا وتبادل الأدوار بين الأنا والآخر، بدلًا من أن يكون الأنا موضوعًا للدراسة والآخر ذاتًا دارسًا، كما هو الحال في الاستشراق، يصبح الأنا هو الذات الدارسة والآخر هو موضوع الدراسة، وهو ما يمكن أن يسمى «علم الاستغراب»، يكون فيه الشرق ذاتًا والغرب موضوعًا.

إن نهاية الاستشراق هي بداية الاستغراب، وكما كان الاستشراق تعبيرًا عن الهيمنة والسيطرة من الغرب على الشرق، فإن الاستغراب على العكس تعبير عن تحرر الشرق من سيطرة الغرب. وإذا كان الاستشراق تحت ستار الموضوعية والحياد قد كشف عن نفسه باعتباره هوى وانحيازًا، فإن الاستغراب محاولة لرؤية الآخر على ما هو عليه، نشأة وتطورًا واكتمالًا ونهاية، تكوينًا وبنية، مصدرًا ومصيرًا.. الاستغراب هو تجاوز نقد الاستشراق إلى تحويل الاستشراق ذاته إلى البيئة التي خرج منها وإلى الوعي الذي عبر عنه وإلى الحضارة التي أفرزته. نهاية الاستشراق القديم والجديد معًا تتمثل في التوجه إلى الوعي الأوروبي ذاته، ووضعه تحت المجهر وأخذه موضوعًا للدراسة. حينئذ يبدو الاستشراق فيه أحد نشاطات ذهنه ومجالات بحثه. قد يكون الاستغراب ما زال في مرحلة إعلان النوايا أو الخطابة السياسية أو إيديولوجيات ولاهوت التحرير ولكنه سرعان ما يتحول إلى علم دقيق يصف تكوين الشعور الأوروبي وبنيته ومصادره ومصيره.

مرجعية

نقصر هذه المرجعية

على أهم ما نشر في باب تاريخ الاستشراق أو في نقده

١ـ مراجع تجميعية:

ـ بدوي (عبد الرحمن): *موسوعة المستشرقين*، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤.

ـ جحا (ميشال): *الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا*، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨١.

ـ العقيقي (نجيب): المستشرقون، ٣ أجزاء، دار المعارف بمصر ١٩٦٥.

٢ـ مراجع مترجمة (يحسن مطالعتها بمحضر أصولها):

ـ تيرنر (بريان): *ماركس ونهاية الاستشراق*، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١.

ـ رودنسون (ماكسيم): *جاذبية الإسلام*، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير ١٩٨٦.

ـ سذرن (ر.و.): *نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى*، ترجمة فهمي خشيم وصلاح الدين حسن، دار مكتبة الفكر، طرابلس ١٩٥٧.

- سعيد (إدوارد): *الاستشراق، المعرفة السلطة، الإنشاء*، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١.

- غويتصولو (خوان): *في الاستشراق الإسباني*، ترجمة كاظم جهاد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الكرمل، بيروت ١٩٨٧.

٣. مراجع ذات طابع سجالي متعصب:

- بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن): *تراثنا الثقافي بين أيدي المستشرقين*، معارف الكويت ١٩٥٧.

- بن نبي (مالك): *إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث*، دار الإرشاد، بيروت ١٩٩٦.

- البهي (محمد): *الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي*، القاهرة ١٩٨٥.

- الشدياق (أحمد فارس): *الساق على الساق في ما هو الفارياق*، مكتبة العرب، القاهرة ١٩٩١.

- الهراوي (حسين): *المستشرقون والإسلام*، مطبعة المنار، القاهرة ١٩٦٣ [...].

٤. ملفات حول الاستشراق:

- مجلة *الفكر العربي*، العددان ١٣/ ٢٣، مارس ويونيو ١٩٨٣.

- سلسلة الثقافة المقارنة، *الاستشراق*، العددان ٢/ ١١ يناير وفبراير ١٩٨٧.

٥. مراجع بلغات أجنبية

- Arberry (A.J): **British orientalist**, éd. Williams Collins of London, (s.d).
- Berque (J.) Perspectives de l,orientalisme contemporain, **IBLA**, XX, 1957.
- Cahen (Cl.) et Pellat (Ch.): Les études arabes et isla- miques, **Journal asiatique** 261, n!1 /4, 1973.
- Daniel (N.): **Islam and the West, the waking of an Image**, Edinburgh, 1960; **Islam, Europe and Empire**, Edinburgh, 1966.
- Darmesteter (James): **Les Essais orientaux**, éd. A. Levy, Paris 1883.
- Dugat (G.): **Histoire des orientalistes de l,Europe du XIIe au XIXe** siècle, (2 vol.), éd. Andrien- Maisonneuvre, 1868- 1870.
- Mohl (J.): **Vingt-sept ans d,histoire des études orientales**, (2 vol.), éd. Reinald, Paris, 1879-1880.
- Reig (Daniel): **Homo orientaliste**, éd. Maisonneuve-Larose, Paris 1988.
- Saïd (E.): **Orientalism**, Peregrin Books, London 1985.
- Sauvaget (J.): **Introduction à l,histoire de l,Orient musul- man. Eléments de bibliographie**, Andrien Maisonneuve, Paris 1961.
- Waardenburg (J.): - **L,Islam dans le miroir de l,Occident**, éd. la Haye, Mouton 1963.
- Mustashrikun, in **Encylopédie de l,Islam**, nouvelle édition.

٦. أصول المراجع المذكورة

- Abdel-Malek (A): L,orientalisme en crise, in **La dialectique sociale**, éd. Seuil, Paris, 1972.

- Arkoum (A): **Pour une critique de la raison islamique**, éd. Masionneuve-Larose, Paris, 1984.

- Basset (R): **Essai sur la littérature des Berbères**, Paris, 1920.

- Becker (K.H): **L,Islam et la colonisation de l,Afrique**, Paris, 1902.

- Berque (J): - Cent vingt ans de sociologie maghrébine, in *Annales E.S.C.*, n! 3, 1956.

- **Dépossession du monde**, éd. Seuil, Paris, 1964.

- **Les Arabes d,hier à demain**, éd. Seuil, Paris, 1960.

- **De L,Euphrate à l,Atlas**, éd. Sindbad, Paris 1972.

- **Langages arabes du présent**, éd. Gallimard, Paris, 1974.

- **Mémoires des deux rives**, éd. Seuil, Paris, 1989.

- Brunschvig (R) et autres: **Classicisme et déclim culturel dans l,histoire de l,Islam**, éd. Maisonneuve- Larose, Paris, 1977.

- Cahen (Cl.) et autres: - **Colloque sur la sociologie musumane**, septembre, 1961, Bruxelles, (s.d).

- **L,élaboration de l,Islam**, Strasbourg, PUF, Paris, 1961.

- Camps (G): **Aux origines de la Berbérie. Rites et monuments funéaires**, Paris, 1961.

- Corbin (H): **Histoire de la philosophie islamique**, éd. Gallimard, Paris, 1964.

- Djait (H): **l,Europe et l,Islam**, éd. Seuil, Paris, 1978.

- Gauthier (E.F.): **Les siècles obscurs du Maghreb**, éd. Payot. Paris, 1927. (réed. **Le passé de l,Afrique du Nord**, 1937).

- Gibb (H.A.R): - An interpretation of Islamic History, in **Journal of Word History**, 1953.

- **Modern trends in Islam**, Chicago, 1947.

- **Studies on the civilisation of Islam**, Boston, Beacon Press, 1962.

- Girard (R): **L,Orient dans la pensée romantique allemande**, Paris, 1963.

- Goldziher (I): - **Le dogme et la loi de l,Islam**, trad. F. Arin, éd. P. Geuthner, Paris, 1920.

- **The Zahiris**, trad. anglaise par W. Behn, Leiden, 1971.

- **Muslim Studies**, trad. anglaise, S.-M. Stern, T.I, London 1967.

- **Etudes islamologiques d,I. Goldziher**, trad. G. - H Bousquet, Leinden Brill, 1962.

- Goytisolo (J.): **Cronicas sarracinas**, éd. Ruedo ibérico, Paris, 1981.

- Grunebaum (G. Von): - **L,Islam médiéval**, Payot, Paris, 1962.

- **L,identité culturelle de l,Islam**, Gallimard, 1973.

- Himmich (B): **De la formation idéologique en Islam**, éd. Anthropos, Paris, 1981, réédition revue et augmentée, Rabat, 2006.

- **Ibn Khaldûn, un philosophe de l,Histoire**, éd. Anthropos, Paris, 1987, réedition revue et augmentée, Rabat, 2006.

- Hugo (V): **Les Orientales**, in ***Oeuvres complétes***, Paris, 1973.

- Iqbal (M): - **The reconstruction of religious thought in Islam.** (trad. fr. par Eva Meyerovitch, Paris, 1955).

- Julien (Ch.A.): - **L,Afrique du Nord en marche**, éd. Julliard, Paris, 1972.

- **Histoire de L,Afrique du Nord**, 2 vol, éd. Payot, Paris, 1975.

- **Le Maroc face aux impérialismes**, éd. J. a. Paris, 1978.

- Lacost (I): **Ibn Khaldoun**, éd. Maspéro, Paris, 1966.

- Laoust (H): **Les Schismes en Islam**, éd. Payot, Paris, 1965.

- Levy (R): **The social structure of Islam**, London, 1956.

- Laroui (A): **La crise des intellectuels arabes**, éd. Maspéro, Paris, 1974.

- Lawrence (T.E): **The seven pillars of Wisdon**, (trad. fr. par Ch. Mauron, éd. Payot, Paris 1947).

- **Les textes essentiels de T.E Lawrence**, Gallimard, Paris, 1965.

- Levis (B): - **The Arabs in History**, London, 1950.

- **Le retour de l,Islam**, éd. Gallimard, Paris, 1985.

- Macdonald (D.B): **The religious Attitude and Life in Islam**, Chicago, 1909.

- Massignon (L.): - **La passion d,al- Hallâj**, éd. Geuthner, Paris, 1922; 2e éd. Gallimard, 1978.

- **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**, éd. Vrin, Paris, 1954.

- **Opera minora**, 3 vol. Beyrout, 1965.

- Marçais (G.): - **La Berbérie musulmane et l,Orient au Moyen âge**, Paris, 1946.

- **Histoire de l,Algérie** (collectif), Paris, 1962.

- Miquel (A): **La géographie musulmane jusqu,au IXe siècle,** Paris- la Haye, 1962.

- **L,Islam et sa civilisation,** éd. Armand Colin, Paris, 1977.

- Montagne (R): **Les Berbères et le Makhzen,** Paris, 1930.

- Nouty (E): **Le Moyen-Orient dans la littérature française,** Paris, 1958.

- Renan (E): **L,Islamisme et la science/Averroès et l'averroïsme/ L,avenir de la science, in Oeuvres complètes,** Calman- Levy, Paris, 1947.

- Rodinson (M): - Mohammed et les origines de l'Islam, in **Cahiers rationalistes,** Juin-Juillet 1957.

- **Islam et capitalisme,** éd. Seuil, Paris, 1966.

- **Mohamet,** éd. Seuil, Paris, 1968.

- **La fascination de l,Islam,** éd. Maspéro, Paris, 1980.

- Rosenthal (F.): **The muslim concept of freedom.** Leyde, 1960.

- Sahli (M): **Décoloniser l,histoire,** Maspéro, Paris, 1965.

- Schwab (R): **La Renaissance orientale,** éd. Payot, Paris, 1950.

- Said (E.): **Culture and Imperialism,** New York, 1994.

- Snouck Hurgronje (C): **Selected Works...** éd. G.H. Bouquet et J. Schacht, E.J. Brill, Leyde, 1957.

- Terrasse: **Histoire du Maroc,** Casablanca, 2 vol., 1950.

- Volney: **Voyage en Syrie et en Egypte,** in **Oeuvres com plétes,** Paris, 1921.

- Voltaire: **Essai sur les moeurs/Mahomet....** in Oeuvres complétes, Paris, 1877.

- Watt (M): **Islam and social integration,** London, 1961.

٧.أعمال جماعية

- **Encyclopaedia Britannica,** XV th. éd. 1974.
- **Encyclopaedia Universalis,** Paris, 1968-80.
- **Faire de l,histoire,** Paris, Gallimard, 1973.
- **L,histoire et ses méthodes,** Paris, Gallimard, 1961.
- **Mélanges F. Braudel,** Toulouse, Privat, 1973.
- **Studies in the Philosophy of History,** N-Y, 1965.
- **Archives Marocaines** (Publications de la Mission scienti- fique au Maroc).
- **Encylopedie de l,Islam,** 1ère éd et 2è. (en cours de publication).
- **Sources inédites de l'histoire du Maroc** (Publications de la section historique, Paris).

٨. مجلات متخصصة

Al-Andalus, Madrid ; Arabica, leyde ; Bulletin d'études orientales (B.E.O), Damas ; Bulletin de l,Institut Français d'archéologie orientale (B.I.F.A.O), le Caire; Journal asiatique (J.A.), Paris; Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (M.I.D.E.O); Oriens, Leyde ; Revue des études islamiques (R.E.I), Paris; Studia islamica (S.I.), Paris; Bulletin of the British School of Oriental and Africain studies (B.S.O.A.S), Londres ; Journal of the economic and social history of the Orient (J.E.S.H.O), Leyde ; Journal of the Royal Asiatic Society (J.R.A.S), Londres; Middle East Journal (M.E.j.), Washinghon; Muslim World (M.W.)....

للمؤلف بالعربية

الإبداعات

* *كناش إيش تقول* (شعر كاليغرافي)، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٧٧.

* *ثورة الشتاء والصيف* (شعر كاليغرافي)، منشورات البديل، الرباط ١٩٨٣.

* *كتاب الجرح والحكمة*، بيروت، دار الطليعة، بيروت (ط. ٢) ١٩٨٨.

* *مجنون الحكم* (جائزة الناقد للرواية)، دار رياض الريس، لندن ١٩٩٠.

* *محن الفتى زين شامة*، بيروت، دار الآداب، بيروت ١٩٩٣.

* *سماسرة السراب*، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٩٥.

* *أبيات سكنتها وأخرى* (شعر)، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٧.

* *العلاّمة*، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٧ (جائزة الأطلس الكبير، ٢٠٠٠ وجائزة نجيب محفوظ ٢٠٠٢).

* *فتنة الرءوس والنسوة*، دار الآداب، بيروت ٢٠٠٠.

* *زهرة الجاهلية*، د ار الآداب، بيروت ٢٠٠٣.

* *أنا المتوغل وقصص فكرية أخرى*، دار الآداب، بيروت ٢٠٠٤.

* *هذا الأندلسي*! دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٧.

* *معذبتي*! دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩.

* *جماع الشعر!* افتراعات، دار رياض الريس، ٢٠١٠.

* سيناريات: *أفلام تلفزية للقناة الثانية المغربية أمواج البر* (٢٠٠٣)/ علال القلدة (٢٠٠٤)/ علاش لا (٢٠٠٥).

الدراسات:

* *في نقد الحاجة إلى ماركس*، بيروت، دار التنوير ١٩٨٣.

* *معهم حيث هم (حوارات فكرية)*، دار الفارابي، (ط. ٢)، بيروت ١٩٨٧.

* *التشكلات الإيديولوجية في الإسلام - الاجتهادات والتاريخ* - بيروت، دار المنتخب العربي، (ط. ٢)، بيروت ١٩٩٠.

* *في الغمة المغربية*، طنجة، دار شراع ١٩٩٧.

* *الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ*، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧.

* *نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر*، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٤.

* *في الإسلام الثقافي* (قيد الإنجاز).

بالفرنسية:

* **Le livre des fièvres et des sagesses**, Rabat, Okad, 1992.

* **Au pays de nos crises, Essai sur le mal marocain**, Afrique-Orient, Casablanca, 1977.

* *Le Calife de l'épouvante*, Le Serpent à Plumes, Paris, 1999.

* **Ijtihâd, la face voilée de l'Islam**, Paris 1987, réédition Rabat, 2006.

* **Ibn Khaldûn, un philosophe de l'histoire**, Paris 1990, réédition Rabat, 2006.

* **Etre en vie et autres méditations**, Eddif- Non-lieu. Casablancaa- Paris, 2007.

* **Le roman d'Abdel** (sous presse).

عن الكاتب

بنسالم حمّيش مفكر، روائي وسيناريست مغربي. دكتوراه الدولة من جامعة باريس في الفلسفة. له أعمال بالعربية والفرنسية في البحث والإبداع. ترجمت بعض رواياته إلى عدة لغات. عضو في مؤسسات عربية وأجنبية. يمارس مسؤولية حزبية وأخرى سينمائية. فاز بجوائز، أهمها: جائزة الناقد للرواية (لندن، ١٩٩٠)، جائزة الأطلس الكبير ـ الفرنسية (الرباط، ٢٠٠٠)، جائزة نجيب محفوظ (القاهرة، ٢٠٠٢)، جائزة الشارقة لليونسكو (باريس، ٢٠٠٣)، ميدالية تنويه من الجمعية الأكاديمية الفرنسية للفنون والآداب والعلوم (باريس، ٢٠٠٩)، جائزة نجيب محفوظ لاتحاد كتاب (مصر، ٢٠٠٩). يشغل حاليا منصب وزير الثقافة في الحكومة المغربية.